



NICHIFOR CRAINIC

DOSTOIEVSKI
ȘI CREȘTINISMUL RUS

Nichifor Crainic

**Dostoievski
și creștinismul rus**

Coperta:
Doina DUMITRESCU

© 1998 pentru prezenta ediție
Arhidiecezana - Cluj
Anastasia - București

ISBN 973-97939-2-4

Nichifor Crainic

Dostoievski și creștinismul rus

Tipărită cu binecuvântarea

Înalt Prea Sfințitului

Bartolomeu

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului

ARHIDIECEZANA CLUJ



EDITURA ANASTASIA

Notă asupra ediției

Volumul de față reproduce cursul **Dostoievski și creștinismul rus**, susținut de Nichifor Crainic la Facultatea de Teologie din București, în cadrul disciplinei **Istoria Literaturii Bisericești și Religioase Moderne**. Predat mai întâi la Facultatea de Teologie din Chișinău, începând cu anul 1926 și având durată de doi ani, prelegerile au fost reluate la București, în anul universitar 1932-1933, pentru studenții anilor III și IV.

Cursul a fost editat pentru prima dată în formă șapirografiată, după notele stenografiate de Pande P. Olteanu și Ion V. Georgescu, circulând astfel în cerc restrâns. Pe baza acestuia a fost realizată ediția actuală.

Deoarece ediția șapirografiată cuprinde numeroase inversiuni de topică și repetiții specifice unui curs oral, dar datorate probabil și curențelor de notare, îndreptările s'au făcut în limitele stricte ale necesarului. De asemenea, au fost corectate greșelile de dactilografiere și au fost aplicate normele ortografice în vigoare.

Editorii

ARGUMENT

1938. Câțiva adolescenți din internatul Seminarului Central, nemulțumiți oarecum că programa analitică le oferea mai puțin decât setea lor de cultură ar fi fost în stare să absoarbă, s'au constituit într'un fel de cenaclu literar-științific, o mică grupare pusă sub patronajul Spătarului Nicolae Mănescu. Peste numai trei ani, în primăvara lui 1941, gruparea avea să editeze revista literară «Dacia Rediviva», publicație lunară ce va apărea, cu colaborări de prestigiu, până la invazia comunismului.

Mentorul cenaclului era studentul în Teologie Ion Bărlănescu, devenit apoi preot, misionar, pușcăriaș, catehet clandestin și paroh sub supraveghere, astăzi cărturarul octogenar din urbea Timișoarei. Domnul Bărlănescu venea la noi o dată sau de două ori pe săptămână; alteori, mai ales primăvara, ne duceam noi la el, în livada de caiși a Internatului Teologic de la Radu Vodă, unde îl ascultam plimbându-ne pe aleile umbroase, cu sentimentul că ne aflăm în grădina lui Akademos... Magistrul avea de la Dumnezeu marele dar de a li se dăruii copiilor; ore întregi și le cheltuia de dragul sufletelor noastre, făcându-ne să înțelgem cum se alege și cum se citește o carte, cum trebuie ea cunoscută mai ales pe dinlăuntru, cum își descoperă fiecare vocația și în ce chip i se poate dedica, ce anume avem noi de învățat unii de la alții.

De la un moment dat, Domnul Bărlănescu a început să vorbească despre Dostoievski, un nume nou pentru noi, pe care profesorii noștri de literatură nu-l aminteau nici măcar în treacăt. Dai

nu despre Dostoievski ne vorbea domnul Bărlănescu, ci despre cărțile lui, despre eroii acestuia, despre isprăvile și zbuciumul lor lăuntric, și așa se face că, încetul cu încetul, timp de vreo doi ani, prin gândurile noastre se plimbau siluete ciudate, misterioase, care se numeau Raskolnikov, Sonia, prințul Mișkin, Stavroghin, Dmitri, Ivan și Alioșa Karamazov, starețul Zosima, dar și umbra înaltă, uscățivă și înfricoșătoare a Marelui Inchizitor. Încă de pe atunci începeam să pricepem că dacă romanele marelui rus sunt populate îndeosebi cu tot ceea ce societatea omenească pare a avea mai rău și mai respingător — bețivi, criminali, epileptici, prostituate, nihiști, corupți, decăzuți de toată teapa —, aceasta nu se datora unor preferințe maladive ale autorului, ci unei anume conștiințe mesianice pe care el și-o asumase după modelul lui Iisus, Doctorul care nu venise pentru cei sănătoși, ci pentru cei bolnavi. Mentorul ne introducea astfel într'un univers uman pe care-l bănuiam doar în Scriptură, dar pe care îl simțeam mișunând în chiar preajma noastră imediată.

Nu-mi amintesc să-l fi cunoscut altfel pe Dostoievski. Cărțile lui mi-au căzut în mână ceva mai târziu, în franțuzește, citite în semi-clandestinitatea anticăriei lui Mișu Pach. Cred că singura versiune românească pe care mi-au căzut ochii era o ediție prescurtată din **Frații Karamazov**. Numai într'un târziu aveam să ne dăm noi seama de unde știa Domnul Bărlănescu atâtea lucruri fascinante: era student al lui Nichifor Crainic, iar acesta, la rândul său, ținuse la facultate un curs asupra lui Dostoievski, devenit celebru nu numai prin părțasia orală a câtorva generații, ci și prin aura de mister a unei dactilograme litografiate care circula, cu zgârcenie, într'un număr de exemplare foarte redus; profesorul revenea uneori la o iubire spirituală căreia îi rămânea credincios.

Unul din aceste puține exemplare mi-a fost înmănat, după câteva decenii, de către bunul meu coleg și prieten, Arhimandritul Grigore Băbuș, care îl păstrase cu scumpătate și sfintenție în chilia sa de sub Dealul Mitropoliei. Îi mulțumesc călduros. Tinerii mei redactori de la «Arhidiecezana Cluj» au primit cu însuflețire gândul de a-l publica, deși lucrarea e voluminoasă și solicită investiții importante. Un cuvânt de recunoștință i se cuvine și Domnului Alexandru Cojan, moștenitorul de drept al lui Nichifor Crainic, care ne-a permis publicarea. E de la sine înțeles că editarea acestei lucrări nu implică,

sub nici o formă, beneficii materiale. Singura ei țintă este aceea de a-l reactualiza pe Dostoievski prin viziunea unuia din cei mai subtili gânditori ai Teologiei — și, în general, ai culturii — românești; aceasta, cu atât mai mult cu cât lui, gânditorului, cu toate încovoierile la care l-au supus anii temnițelor comuniste și prizonieratul pseudo-libertății de după ei, nu i s'a permis publicarea nici măcar a unei pagini din scrisul său autentic. I-o permite, acum, Dumnezeu, prin degetul Său asupra istoriei.

† BARTOLOMEU ANANIA
Arhiepiscopul Clujului

Prelegere inaugurală

Începând acest curs de **Istoria literaturii bisericești și religioase moderne** la Facultatea de Teologie a Universității din București, țin din întâia clipă să mulțumesc fierbinte onoratului consiliu profesoral, onoratului senat universitar, țin de asemenea să mulțumesc domnului ministru al instrucțiunii și M.S. Regelui Carol al II-lea, și țin să mulțumesc și aici, în fața tuturor, bunului Dumnezeu Care, prin mijlocirea acestor foruri, a găsit cu cale să umilească trufia mea de om neputincios, punându-mă la greaua încercare a acestei noi discipline teologice. În numele Lui încep, cu sentimentul simplu și adânc al țaranului care, ieșind la câmp să tragă întâia brazdă, ridică spre cerul îndurărilor creștineasca rugăciune: "Doamne, ajută!"

Istoria literaturii bisericești și religioase moderne se adaugă pentru întâia oară disciplinelor consacrate ale acestei semicentenare Facultăți. E o creație nouă. În studiul teologiei ortodoxe românești, ea datează din 1926, când s'a introdus pe seama atunci înființatei Facultăți de Teologie a Universității din Iași, cu sediul în Chișinău, unde am avut onoranta trudă să proftez timp de șase ani.

Cei care și-au făcut despre studiul teologic falsa idee a unei încreimeniri anacronice, necunoscând spiritul suplu al acestei științe a științelor, se vor fi mirând poate în fața unor astfel de inovații. Ele n'ar fi armonizate cu arhaica datină teologică. Asemenea obiecții nedumerite s'au rostit chiar în senatul țării, când în 1926 s'au discutat noile catedre adăugate Facultății de Teologie din Chișinău. E adevărat că cei care le-

au ridicat erau bărbați de cultură laică, cu păreri insuficient controlate asupra teologiei.

Orice inovație în domeniul teologic dă impresia de “progres”, adică de modificare, ceea ce nu este compatibil cu caracterul etern și tradițional al conținutului teologic. Conținutul acesta e revelat și dat o dată pentru totdeauna. Ceea ce deosebește știința teologică de știința umană e tocmai caracterul nemodificabil al revelației, care e obiectul ei. În teologie nu e vorba de “progresul adevărului”, ca să folosesc o expresie celebră a lui Titu Maiorescu, fiindcă adevărul revelat odată pentru totdeauna nu e susceptibil de modificările progresive ale adevărilor științifice ce se cuceresc treptat prin uriașa trudă a investigațiilor experimentale.

Teologia este explicarea sistematică prin mijloace raționale a adevărului revelat în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, a căror depozitară e Biserica. Activitatea ei nu se poate concepe în afară de autoritatea și de criteriile fixate de Biserică. Plasându-se între autoritatea Bisericii și între necesitatea credincioșilor de a se lumina intelectual asupra credinței, funcția ei explicatoare și sistematizatoare e ajutată de un complex de științe auxiliare din domeniul istoric și arheologic, din domeniul filologic și literar, din domeniul filozofic, din domeniul practic și experimental. Toate aceste științe auxiliare converg în același scop: de a deschide factorului uman al vieții religioase calea către înțelegerea posibilă și acceptarea deplină a adevărului revelat. Teologia îmbracă astfel haina și metoda științelor omenești pentru a iniția pe om în secretele adevărului credinței, precum Domnul a luat trup omenesc nu pentru a coborî divinitatea la nivelul omului, ci pentru a-l înălța pe om spre înălțimea divinității.

Hotărâtoare în această operă, nobilă întru toate, e poziția teologului față de Biserică. Cu alte cuvinte, dacă el înțelege să fie un tâlmăci rațional al revelației după autoritatea ecumenică a Bisericii sau dacă își pune rațiunea proprie mai presus de autoritatea ecumenică, creând astfel interpretări personale ce desfigurează sensul adevărat al revelației. Sub numele de crețici, istoria creștinismului cunoaște o categorie de teologi a căror trufie rațională a căutat să desfigureze prin interpretări personale unul sau altul din adevărurile divine ale credinței. Astfel s'a desemnat de la început o tendință centrifugă față de autoritatea

ecumenică a mării Biserici, tendință prin care acești teologi rebeli au determinat sciziuni dureroase în sânul Bisericii pe care Hristos a întemeiat-o să fie una și nedespărțită. Sfășierile de care sângerează trupul mistic al Marii Biserici, începând de la creziile vechi, trecând prin marca schismă, prin reforma protestantă și până la puzderia de secte actuale, se datorează în cea mai mare parte acestor teologi rebeli care au reeditat sub diferite forme, în ordinea istorică, actul de anarhie al lui Lucifer în lumea îngerilor.

Față de aceste tendințe centrifuge pe de o parte, față de necesitățile, variind de la epocă la epocă, ale credincioșilor pe de altă parte, teologia adevărată, care s'a dezvoltat sub autoritatea ecumenică, a trebuit să-și făurească mereu instrumente de apărare și de propulsie intelectuală; rând pe rând, ea și-a amplificat științele ajutătoare după cerințele împrejurărilor istorice. Dacă un teolog ca genialul Augustin își cunoștea numai limba maternă și foarte aproximativ limba greacă, teologul modern a trebuit să aprofundeze disciplinele filologice și critica istorică pentru a ține piept atacurilor, cu astfel de arme, ale protestanților rebeli.

Când la teologii rebeli, de care am vorbit, s'au adăugat filozofi și savanți moderni cu interpretări asupra lumii și vieții ostile concepției religioase, dogmatica a trebuit să-și dezvolte ca o disciplină aparte apologetica, cu tot arsenalul de argumente necesare, filozofice și științifice. Când studiul folcloric și filozofic al religiilor păgâne a căutat să așeze tendențios creștinismul în rândul acestor religii, teologia a trebuit să dezvolte doctrina revelației naturale aplicată religiilor comparate, tocmai pentru a demonstra caracterul supranatural al creștinismului. Tot astfel sociologia ateistă a provocat o sociologie creștină, iar psihologia laică aplicată impios asupra vieții sfinților și a marilor mistici a prilejuit o psihologie religioasă care e tocmai pe cale de formație astăzi, precum pe cale de formație este o estetică teologică. La noi în țară, când sectele s'au înmulțit, din necesitatea de a le cunoaște și de a le combate s'a ivit o nouă disciplină la Facultatea noastră: aceea a **Îndrumărilor misionare**.

Astfel, în decursul timpului, la configurația-i clasică, teologia a adăugat amploarea diversă a noilor discipline impuse de complexul culturii și civilizației moderne. Concepția religioasă are un caracter totalitar sub imperiul căruia se orânduiesc feluritele manifestări ale

vieții. Prin amploarea aceasta progresivă, teologia tinde să-și recucerească tronul imperial uzurpat rând pe rând de științele umane autonomizate în epoca modernă, dar care în origini și în prima lor dezvoltare îi sunt tributare. Dar, încă o dată, aceasta nu înseamnă un progres al adevărului revelat, în sensul adevărilor științifice, ci numai o îmbogățire progresivă a instrumentelor moderne de talmăcire sistematică a lui. Aceste științe auxiliare sunt asemenea canalelor pe care grădinarul le desfundă în toate direcțiile, ca prin ele să curgă și să fecundeze înțelegerea umană, apa dătătoare de viață din rezervorul inepuizabil al revelației.

Istoria literaturii bisericești și religioase moderne s'a născut din aceleași necesități pe care le-am descris mai înainte. E o catedră nouă, dar obiectul ei nu e o invenție ad-hoc. Noutatea constă în ceea ce indică adjectivul "modern" adăugat la titlul ei. Cât despre o istorie a literaturii bisericești și religioase, aceasta nu e nici o noutate în ansamblul studiilor teologice. Ce este **Introducerea în Vechiul Testament** decât o istorie creștină a literaturii religioase ebraice? Ce este **Introducerea în Noul Testament** decât o istorie a literaturii scrise de Evangheliști și de Apostoli despre personalitatea și doctrina Mântuitorului? Ce este **Patrologia** decât o istorie a literaturii Sfinților Părinți? Și ce este **Scolastica** decât o istorie a literaturii bisericești și religioase din epoca evului mediu?

Acolo unde încetează scolastica medievală, începe domeniul literaturii bisericești și religioase moderne. Noutatea acestei catedre constă, așadar, în obiectul ei repartizat în timp, dar, în fond, suntem în continuarea și întregirea disciplinelor istorico-literare pomenite, pe care teologia le-a consacrat ca necesare. E de la sine înțeles că personalitățile creatoare de cugetare și de sentiment creștin în forme literare n'au încetat să apară o dată cu încheierea epocii scolastice. O imensă literatură filozofică, mistică, experimentală, beletristică, s'a ivit de atunci încoace prin ciocnirea fecundă a vitalității spirituale a creștinismului cu geniul creator omenesc. Căci atâta vreme cât viața omenească se desfășoară în necontenita asistență și înrăurire a Duhului divin, care face vic orice atingere, fapta creștină și gândul creștin înfloresc inevitabil. "Eu am venit ca lumea viață să aibă și mai multă să aibă", zice Mântuitorul. Iar în vorbele Sale dumnezeiești e dat însuși

principiul dinamismului creator al creștinismului. Astfel, considerată din această perspectivă, literatura religioasă nu va înceta, cum n'a încetat să sporească patrimoniul culturii care constituie gloria creștinismului și a umanității.

În ce privește obiectul, materia, domeniul în care se mișcă o **Istorie a literaturii bisericești și religioase moderne**, trebuie să mărturisim de la început că el e incomparabil mai complex decât acela al **Patrologiei** sau al **Scolasticii** și ridică mult mai multe dificultăți de predare. Ne găsim într'o epocă în care invenția fericită a tiparului a înlesnit enorm producerea cărților. Ele sunt infinit mai numeroase decât în epocile anterioare. Ne găsim într'o epocă în care unitatea dogmatică a creștinismului e fărâmițată de marea schismă romano-catolică și de marea reformă protestantă. Creștinismul integral și necorupt ca doctrină, rămânând în sânul Marii Biserici a Răsăritului, se înfățișează, dincolo de marginile ei, în formă de confesiuni eterodoxe. E opera nefastă a spiritului centrifugal de care am vorbit. Ne găsim iarăși într'o epocă care, principiul naționalităților afirmându-se tot mai adânc în conștiința popoarelor, a consacrat în literatură noile graiuri naționale, provocând o diversitate incomparabilă cu epocile în care au dominat literar limbile sacre: greaca, latina, slavona. Afară de acestea, geniul național al fiecărui popor și-a întipărit tot mai adânc specificul în însăși creația literară religioasă.

Se vorbește azi de o literatură religioasă romano-catolică, de o literatură religioasă protestantă, de o literatură religioasă ortodoxă. Și, tot astfel, despre una spaniolă, despre una italiană, despre una germană, despre una engleză, despre una rusească, fiecare purtând specificul confesional, dar totodată specificul național.

Când abatele P. Pourrat a scris cea mai completă istorie a **Spiritualității creștine**, a trebuit să consacre două volume de 1.300 pagini numai epocii moderne. Când abatele Henri Bremond a studiat aceeași temă în Franța, a scris monumentală sa **Histoire littéraire du sentiment religieux** în 5.000 pagini, cuprinzând numai epoca dintre veacul al XVII-lea și al XIX-lea, și numai autori catolici.

Tot astfel un Otto Karrer sau Walther Lehmann, făcând incursiuni în domeniul universal al misticii, au pus accentul principal pe mistică germană, una dintre cele mai interesante ca fizionomie particulară.

Când Th. G. Masaryk a vrut să scrie o carte despre Dostoievski, geniul literar prin excelență al Ortodoxiei moderne, s'a oprit la introducerea acestei cărți și ne-a dat două volume de 800 pagini, **Russland und Europa**, tratând numai despre "curente spirituale în Rusia" anterioare lui Dostoievski. Asupra lui Dostoievski însuși, acest Dante al Răsăritului, s'a scris atâta în timpul din urmă, cât nu s'a scris despre toți ceilalți scriitori ruși la un loc.

Am pomenit aceste câteva exemple pentru a da o idee despre materialul imens, variat și stufos, pe care ni-l pune în față literatura bisericească și religioasă modernă.

Cum ne vom orienta oare prin aceste păduri ecuatoriale ale geniului religios? Cu alte cuvinte, care e metoda de urmat în expunerea acestui material?

Înainte de a răspunde la această întrebare, să facem o distincție necesară. Titlul acestei catedre este **Literatură bisericească și religioasă modernă**. La Chișinău ea se numește mai simplu: **Literatură religioasă modernă**. Fiind înființată de Facultatea de Teologie din București, părintele decan pr. I. Popescu-Mălăești a ținut să facă distincția necesară chiar în titlu, completându-l cu calificativul **bisericească** pe lângă **religioasă**. Într'adevăr, nu toată literatura religioasă este propriu-zis și bisericească. Dacă literatura bisericească este necesarmente religioasă, literatura religioasă poate deveni sau nu literatură bisericească. De pildă, literatura monahală alcătuită din predici, comentarii, confesiuni, reflecții, biografii sau tratate de îndrumare în viața duhovnicească, este eminamente o literatură bisericească. Ea este scrisă de autori încadrați în ierarhie, care au gândit în consensul disciplinei canonice și ale căror cărți sunt emanații literare ale însăși vieții lor sfinite. Biserica a încorporat această literatură în multiplele ei nevoi și funcțiuni. **Patericul** și **Cartea duhovnicului** sunt două culegeri extraordinare din creațiile geniului monahal și două cărți care au avut și un rol fără pereche în viața spirituală.

Literatura religioasă în sens mai larg (poezia, romanul, meditația filozofică) e o creație spontană a imaginației artistice, născută în absolută libertate, fără controlul disciplinei eclesiastice, țâșnită din fântânile arteziene ale inspirației naturale în căutarea sensului divin al vieții.

Dacă literatura monahală este, în primul rând, documentul unei profunde experiențe duhovnicești, garantat de personalitatea recunoscută ca atare a autorului, literatura religioasă poate fi numai o expresie grandioasă a imaginației, pe care viața personală a autorului e de multe ori departe de a o garanta. Viața păcătoasă a unui Dostoievski sau Baudelaire n'are decât prin aspirații vreo legătură cu marele sens creștin care încununează opera lor.

Dar literatura creștină, fie bisericească, fie numai religioasă, nu e ceea ce se numește "artă pentru artă", adică un joc făcut numai pentru bucuriile jocului în sine, ci, vrând sau nevrând, mărturisit sau nemărturisit, ea cuprinde o semnificație și un scop moral de edificare a semenilor și de modificare a lor în sensul spiritual pe care îl au cuvintele Mântuitorului: "ca lumea viață să aibă și mai multă să aibă!".

Cu aceasta începe să se lămurească și metoda pe care o vom urma, ca să ne orientăm mai sigur și mai cu folos prin pădurile ecuatoriale ale literaturii moderne.

La începutul monumentalei opere pe care am citat-o, Henri Bremond problematizează această chestiune de metodă. Sunt două căi, zice dânsul, ce s'ar putea urma: una este metoda *istorico-descriptivă*, care prezintă cronologic autori și cărți, și alta e metoda care privește pe dinăuntru operele, lămurind prin ele esența personalității autorului, înrudirea spirituală dintre autor și ecoul istoric pe care l-a avut apariția lor. Henri Bremond urmează această metodă din urmă.

Dar noi, dacă am urma metoda istorico-descriptivă și am aplica-o imensului domeniu internațional al literaturii moderne, în cei doi ani de studiu ai disciplinei noastre în economia studiilor Facultății, n'am ajunge decât să alcătuim o cronologie seacă, bibliografică, alcătuită din date și nume proprii care, izolate astfel de flacăra vie a operelor și a personalităților, n'ar spune nimic studentului. Deși e metoda cea mai ușoară, temperamentul nostru o va ocoli fiindcă nu-i vedem utilitatea nici în edificarea, nici în modificarea sufletească, pe care orice studiu teologic trebuie s'o urmărească pentru auditori, conform spiritului dinamic al creștinismului. Noi vom alege metoda cealaltă, pe care o vom numi *selectiv-sintetică*. Între personalitățile religioase moderne și operele lor sunt apariții de dimensiuni diferite. Sunt maeștri și sunt discipoli. Vom alege din câmpurile confesionale și naționale

personalitățile reprezentative care, prin genialitatea lor literară, au întrupat o nouă formă de viață creștină, îmbogățind variata experiență religioasă cu aspecte originale. Căci, dacă duhul care suflă și însuflă este unul și același, modul de a reacționa la atingerea lui diferă de la epocă la epocă, de la confesiune la confesiune, de la națiune la națiune, de la ins la ins. Ce variată bogăție de întrupări creștine ne oferă viețile sfinților! Nu seamănă unul cu altul, deși în toți, ca în niște lumânări de diferite forme și mărimi, a ars aceeași flacără a Duhului care i-a mistuit până la transfigurarea lor întru eternitate. Același fenomen îl întâlnim în domeniul experienței pe care ni-l oferă literatura modernă. Noi considerăm fiecare personalitate creatoare ca o explozie de lumină menită să arate, din timp în timp, de-a lungul veacurilor, că omenirea își poate depăși nivelul mediocru omenesc, dacă se lasă aprinsă și ridicată în regiuni spirituale de văpaia și de suflul Duhului divin. Vrem să oferim de la această catedră, dacă bunul Dumnezeu ne va ajuta, un fel de perspectivă asupra marilor focuri în care s'a aprins spiritul religios modern, cu scopul de a lumina pustiirea contemporană și de a entuziasma pe cei ce ne vor asculta pentru orizonturile fără moarte ale idealurilor Sfintei Evanghelii.

În ceea ce privește literatura bisericească propriu-zisă, metoda noastră e oarecum înlesnită prin faptul că personalitățile și operele ce intră în domeniul ei nu au atât un conținut dogmatic, cât unul psihologic și moral. Sunt cărți de evlavie și de spiritualitate. Sunt autori care, din marea singurătate a experienței lor lăuntrice și din anevoioasa trăire în atingere cu Duhul dumnezeiesc, au cristalizat aceste cărți în care e condensată însăși viața lor creștină. Sunt marii mistici și marii evlavioși care au voit să moară pentru lume, voind să trăiască în Dumnezeu cu năprasnica și înspăimântătoarea voință a omului creștin, adică a omului spiritual.

Considerând esența acestor personalități și conținutul operelor lor încadrate firește în epocă, și degajând din ele ceea ce e permanent valabil pentru viața creștină în general, caracterul de disciplină istorică al catedrei noastre se adumbrește simțitor. În Occident, de altfel, această literatură, pentru fizionomia ei specific mistică, e afiliată **teologiei spirituale** mai mult decât **teologiei istorice**.

Abatele P. Pourrat, autorul celei mai complete istorii a acestei literaturi, publicată în patru volume sub titlul **La spiritualité chrétienne**, începe astfel prefața sa: "Spiritualitatea este acea parte a teologiei care tratează despre perfecțiunea creștină și căile ce duc la ea. Distingem, așadar, **teologia dogmatică**, care ne învață ceea ce trebuie să credem, **teologia morală**, care ne învață ceea ce trebuie să facem sau să evităm a face ca să nu păcătuiim de moarte, și, mai presus de amândouă, dar întemeiată pe ele, **spiritualitatea** sau **teologia spirituală**".

Teologia spirituală, continuă Pourrat, se subdivide în teologie ascetică și în teologie mistică.

Ce e **ascetica** și ce e **mistica**?

Ascetica e o gimnastică specială a trupului și a sufletului, practică de marii anahoreți, de marii pustnici, pentru a muri lumii și a trăi în Dumnezeu. Dacă activitatea senzorială atrage sufletul către lumea înconjurătoare, sustrăgându-l de la concentrarea în el însuși, regulile ascetice au ca prim scop mortificarea simțurilor, mortificarea trupului, pentru a elibera sufletul și a-l reda unei activități mai înalte și mai pure. Mai departe, aceleași reguli ascetice aplicate sufletului îl fac să se concentreze progresiv și să se simplifice pentru a se fixa întreg în superioarele bucurii ale contemplației religioase.

Mistica e o încununare a asceticii, e punctul culminant al vieții religioase, caracterizat prin răpirea eu-lui individual și cufundarea în eul divin. Momentul acestei supreme împreunări a sufletului cu Dumnezeu se numește extaz, adică ieșire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Față de mistică, ascetica este numai o pregătire care nu condiționează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceți ireproșabili care totuși în cursul vieții să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.

De ce? Fiindcă fenomenul mistic nu atârână întru nimic de puterea și de voința omului. Totul atârână de harul special al lui Dumnezeu, care binevoiește sau nu să învrednicească pe muritori cu descoperirea specială a extazului. Prin asceză, sufletul se poate încorda până la limita supremă a umanului. Prin extaz, el depășește această limită și e acceptat, fie și numai pentru o clipă, în orbitoarea lumină a divinității. În extazele sale, filozoful grec Plotin s'a putut ridica numai până la limita supremă a umanului, dar Sfântul Apostol Pavel a fost răpit

dincolo de această limită, în sânul lui Dumnezeu. Asemenea răpiri sunt frecvente în istoria sfinților creștini. Ele sunt frecvente și în literatura bisericească modernă. De aceea, spuneam, această literatură este pe drept cuvânt afiliată teologiei spirituale, adică teologiei mistice și ascetice. Pentru aceste motive, marii doctori ai teologiei socotesc știința pe care o învățăm noi în tratate numai ca o schiță nedesăvârșită a științei sfinților. Noi, aici pe pământ, îl cunoaștem pe Dumnezeu teoretic, din datele raționalizate ale revelației. Sfinții, care au trecut din această viață în ordinea supranaturală, îl cunosc direct, față către față. Numai misticii, prin harul special ce li se acordă, pot să anticipeze, în rarele și supremele clipe ale extazului, cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu, dându-ne astfel și nouă, muritorilor de rând, dovada vie, concretă, a posibilității unei vieți supraomenești.

Din această succintă expunere a elementelor teologiei spirituale se pot înțelege problemele și dificultățile pe care le ridică un asemenea studiu. E vorba de o psihologie pe care teoreticienii misticismului o numesc supranaturală, fiindcă fenomenele mistice sunt lucrări directe ale factorului divin în colaborare cu factorul uman. E vorba, prin urmare, de un fenomen dublu, uman și suprauman totodată, asemenea mirajelor pe care le provoacă în zare arșitele dogoritoare ale verii, când lucrurile și ființele peisajului pământesc apar răsturnate și proiectate pe cer în transfigurare luminoasă. E vorba de o supracunoaștere în raport cu obișnuința noastră de cunoaștere și, mai presus de toate, e vorba de doctrina grației, a harului divin care prin efectele sale în viață e atât de palpabil, rămânând totuși inefabil și recalcitrant oricărei încercări de formulare rațională.

Ce pot eu, un biet om, în fața acestor subtilități inefabile și a acestor dificultăți insurmontabile de care îmi dau seama întâi cu temere? Pentru a nu greși prea mult, voi face apel la sfatul experimentat al iubitorilor mei frați într-o dascălie împreună cu acela al foștilor noștri maeștri, pr. Ion Mihălcescu, pr. Ion Popescu-Mălăești și d-nul Dimitrie Boroianu. Eu înțeleg învățământul teologic cu grelele sale probleme și sfântul său obiect, într-o desăvârșită frățietate și colaborare a tuturor dascălilor, din care să dispară orice orgoliu și orice ambiție, care provoacă uneori marile disensiuni între învățații științelor profane.

Fenomenele din domeniul misticii moderne fac în știința apuseană obiectul celor mai aprofundate studii, al celor mai contradictorii interpretări și al celor mai aprinse și mai interesante discuții savante. Intervenția supranaturalului în lume și în oamenii singuratici, cu repercusiuni într'adevăr miraculoase în viața lor practică, constituie, pentru mentalitatea pozitivistă a veacului, o bizarerie. De aici negațiile totale, de aici demonstrațiile prin care e vorba de simple maladii sufletești, de aici o formidabilă luptă din partea cealaltă, pentru a arăta caracterul supranatural al acestor fenomene. În expunerile noastre vom ține seama totdeauna de aceste importante discuții. Pentru azi, voi aduce aici mărturia unui mare filozof care are avantajul de a nu fi din rândurile Bisericii. Henri Bergson a scos, în sfârșit, cartea care îi încununează opera filozofică: **Les deux sources de la morale et de la religion**. E, în realitate, o carte de apologie a misticismului creștin. Filozoful elanului vital, în căutarea supremelor întrupări ale acestui elan, le identifică în marii mistici ai creștinismului pe care îi numește "oameni privilegiați de divinitate", cuceritori ai inaccesibilului, forțele extraordinare prin care omenirea se inovează și se regenerează. În Domnul nostru Iisus Hristos, el vede fondatorul și garanția misticii creștine. Henri Bergson, care posedă o cultură excepțională, își întemeiază întreaga doctrină filozofică pe datele exacte ale științei pozitive, adică ceea ce vrea să facă la noi d-nul Rădulescu-Motru, negatorul cel mai nou și cel mai neînțelegător al misticismului religios. Și totuși, sau mai bine zis tocmai de aceea, concluzia logică a filozofiei bergsoniene e apologia marilor mistici creștini și, prin aceasta, omagiul cel mai impresionant ce se depune din partea științei și a rațiunii umane la picioarele Mântuitorului.

Dar mai există o serie de probleme ce se ridică din câmpul studiului nostru. Aprofundarea studiului misticii pe de o parte, al asceticii pe de altă parte, i-a dus și pe filozofi și pe esteticieni la unele apropieri și analogii remarcabile între mistică și artă, între ceea ce constituie esența extazului mistic și esența creației artistice. Mărturiile tuturor creatorilor de frumos, poeți, pictori, muzicieni, asupra izvorului tainic din care decurg puterile lor excepționale de zămislire, duc la concluzia că geniile artei universale cred într'o inspirație care îi depășește și care deci e de ordin suprauman. Însuși Friedrich Nietzsche,

halucinantul filozof al Antihristului, mărturisește că inspirația care-l domină e o putere supranaturală. Examineate minuțios, aceste mărturii sunt foarte asemănătoare cu cele ale misticilor, când ne vorbesc despre puterea supranaturală ce intervine, inspiratoare, în momentele supreme ale extazului.

Și atunci, extaz și inspirație artistică nu cumva decurg din același suflu de spiritualitate care asistă și domină această lume? Filozofi ca Jacques Maritain, teologi ca Henri Bremond, psihologi ca Jean Segond și gânditori ca Charles du Bos, precum și cugetătorii religioși ruși din școala dostoievskiană, cred acest lucru. Numai că teologii care studiază aceste fenomene, printre care Maritain, Bremond și Josef Maréchal, fac o distincție subtilă: inspirația artistică, zic dânsii, își are izvorul în grația naturală, pe când inspirația mistică își are izvorul într-o grație supranaturală, specială, pe care nu toți sunt de acord s'o determine în clasificarea teologică a grațiilor.

Orice soluție s'ar da acestor probleme de o finețe cum rareori a apărut în domeniul gândirii umane, cu ele ne aflăm pe culmile cele mai înalte ale puterii creatoare omenești, acolo unde geniile artei se înfrățesc cu geniile religiei, ca niște piscuri vulcanice în vecinătatea cerului. Nu este oare, pentru noi creștinii, o indicație suficientă faptul că Biserica a încorporat de la început toate artele în cultul slavei lui Dumnezeu? Că ea a repartizat aproape în toate slujbele ei poeziile fără moarte ale psalmistului David și că întreaga literatură liturgică nu e decât o antologie consacrată din tot ce au scris mai patetic geniile creștine? Această idee de înrudire esențială dintre artă și religie va forma măduva unității și linia perspectivei sub care vom privi cele două părți ale studiului nostru: literatura bisericească și literatura religioasă modernă. Vom face cunoștință cu spiritele de elită ale acestei epoci zbuciumate, în strădaniile lor de a se salva din determinismul mecanic al concepției pozitivistice, cu strigătul lor de panică în fața creștinului necunoscut, cu pacificările lor în numeroasele convertiri la creștinism. Vom face cunoștință cu marii neliniștiți, căutători de Dumnezeu — "Gottsucher", cum îi numesc germanii — și cu marii convertiți care și-au îngropat panica metafizică în poalele de lumină ale lui Dumnezeu.

Suflul duhului creator nu știm de unde vine și unde pleacă, dar constatăm covârșitoarea lui înrâurire atât în splendorile supraomenești

înrupate în viața mysticilor, cât și în splendorile capodoperelor artistice cu care geniile au înzestrat cultura omenirii. Actul divin al creației, din care a ieșit minunea cosmică în care trăim și a cărei armonie caută s'o tulbure spiritul diabolic, nu e un capitol încheiat în seara zilei a șasea. Dumnezeu creează neconținut prin marii săi privilegiați care sunt elita omenirii și mărturiile în carne și oase ale prezenței Sale divine în lume.

Aceasta este concluzia reconfortantă la care va duce studiul nostru. Prin el, teologia, care are prin natura ei un caracter abstract, speculativ, capătă încă un reazim documentar, înfipt în vreme — experiența indiscutabilă a spiritualității.

* * *

Schițând obiectul, problemele principale și perspectivele **Istoriei literaturii bisericești și religioase moderne**, țin din ceasul începutului să vă fac următoarea mărturisire:

Eu unul, ca fiecare tânăr la vremea lui, m'am visat orice vreți, afară de profesor universitar. Pe băncile Seminarului m'am visat preot în satul meu, și n'am izbutit. Pe băncile acestei venerate Facultăți m'am visat preot în capitală, și iarăși n'am izbutit. Pe băncile Universității vieneze m'am visat publicist liber în țara mea, luptând pentru o directivă spirituală în cultura românească și nu știu dacă și cât am izbutit. Bruma de cultură pe care am dobândit-o de la maestrii mei din țară și din străinătate, precum și din cărțile citite, am crezut că o pot folosi în această directivă de publicistică ortodoxă. Dar profesor universitar n'am îndrăznit niciodată să mă visez. Unii dintre maestrii mei, care sunt aici de față și care au stăruit mai mult ca să mă aducă unde mă vedeți, știu foarte bine cât de adevărată e mărturisirea mea.

Dar eu știu din marea noastră doctrină răsăriteană că fiecare popor își are îngerul său ocrotitor și fiecare ins, îngerul său călăuzitor.

Se va vedea prin voi, la capătul acestui studiu, dacă e cazul să aducem slavă spiritului care m'a călăuzit înoace, fără să râvnesc.

De un lucru sunt însă absolut sigur: de voința mea neclintită de a sluji de la această catedră idealul Marii Biserici al cărei fiu sunt și eu alături de voi. De n'aș fi fost sigur de ireproșabilitatea doctrinei sale, de tăria sa eternă, de scopul său mântuitor, aș fi azi un disperat.

* * *

Am spus în prelegerea mea inaugurală că metoda pe care o urmez în predarea acestui curs e o metodă selectiv-sintetică și nu cronologică. Încă o dată: materialul e așa de vast încât, dacă m'aș mărgini să vă predau cronologic această materie, n'ar trebui să fac decât un fel de catalog al cărților care intră în domeniul acestei discipline, ceea ce se va putea face la lucrările de seminar.

Eu voi lua scriitorii, fie din domeniul mistic, fie din domeniul literaturii mirenești laice, pe problemele alese și pe înrudirile lor, tocmai fiindcă e așa de variată materia. Bunăoară, vom face un curs despre mistica spaniolă, care e ceva rotund în sine, de sine stătător, după cum vom face un curs despre mistica germană, care e și ea tot ceva de sine stătător, cu toate înrudirile spirituale care există în aceste feluri de manifestări ale literaturii creștine.

Anul acesta m'am oprit la subtitlul **Dostoievski și creștinismul rus**, tocmai fiindcă noi suntem ortodocși și fiindcă mi se pare că la noi în țară spiritul religios rusesc, care este cel mai apropiat de noi și ne interesează în primul rând, e puțin cunoscut.

Domnilor, înainte de război nu se vorbea în Europa, cu atâta insistență, despre spiritul rusesc și despre geniul rusesc. Și era natural, pentru că lucrurile se petreceau în mod normal. De la război însă, sau mai bine zis de la revoluția rusă, spiritul occidental e neconținut preocupat, zi de zi, de problema rusească, de problema mare a existenței și de modalitatea de existență a acestui popor. Nu deschizi un ziar, o publicație occidentală, în care să nu fie zilnic ceva în legătură cu Rusia, cu marile probleme de stat și ale vieții sociale, pe care le pune bolșevismul. În genere vorbind, e naturală atenția încordată a lumii occidentale asupra întregului fenomen rusesc, privit atât în istoricitatea și în actualitatea lui, cât și în ceea ce privește ziua de mâine. O dată cu aceste preocupări trebuie să semnalăm, cu privire la atenția intelectualității occidentale, un interes tot mai accentuat pentru fenomenul ortodox rusesc, lucru care înainte de război era aproape inexistent. Dacă luați literatura religioasă de până la război — literatura de idei —, veți vedea că se vorbește neconținut de catolicism și

protestantism. Ortodoxia, în această literatură antebelică, e aproape necunoscută chiar lumii teologice apusene; era un fel de "*terra incognita*", completamente disprețuită de intelectualitatea apuseană, fie de natură religioasă, fie de natură general-laică.

După război însă, lucrurile s'au schimbat, datorită și situației despre care v'am vorbit — catastrofa rusă —, care a atras atenția lumii asupra fenomenului rusesc în genere și asupra Ortodoxiei în mod special.

Revoluția rusă înseamnă prăbușirea unei lumi — prăbușire vremelnică, credem noi — și nașterea unei lumi cu totul contrare. Din această lume prăbușită, o parte dintre cărturari s'au salvat prin exil. Europa, de la marginea Rusiei până la extremitățile ei occidentale, cunoaște în toate centrele mari intelectuali ruși ortodocși, întâmplându-se să fie — dacă nu toți, măcar o elită a lor — gânditori de mână întâi, care și-au continuat în exil opera lor de gândire filozofică, literară, istorică ș.a.m.d. Astfel se face că, mulțumită acestor intelectuali ruși, alungați din țara lor pe meleaguri străine, Ortodoxia a izbutit să se impună atenției apusene, ca niciodată de la marea schismă încoace. Îi întâlnim în publicațiile și în cărțile catolice scrise de la război încoace, și se vede că problema Ortodoxiei e urmărită și luată în seamă, lucru neobișnuit până acum. Acești intelectuali ortodocși sunt astăzi colaboratori la reviste importante ale catolicilor, dar și ale protestanților. Vorbesc mai ales de catolici, pentru că sunt mult mai exclusiviști. Astfel, la "*La nouvelle revue des jeunes*", revistă exclusiv catolică, colaborează Nicolae Berdiaev și alți intelectuali ruși. Pe urmă, la o revistă de cea mai înaltă ținută filozofică și literară, cum este "*Vigile*", care apare sub autoritatea cărturărească a filozofului Jacques Maritain, găsim de asemenea colaboratori ruși, evident numai în probleme religioase. În Germania există o revistă fondată de vreo doi ani de zile, intitulată "*Orient und Occident*", redactată de doi teologi protestanți — pastori, dacă nu mă-nșel — care scriu în colaborare cu Nicolae Berdiaev. "Orice rău e spre bine", zice un proverb, profund creștin în semnificația lui. Și acești nefericiți frați ai noștri, care se găsesc în exil, departe de patria lor, aduc un omagiu și un folos neînchipuit de mare ideii ortodoxe asupra căreia au atras o atenție atât de serioasă și de încordată.

Cred că, dacă Occidentul catolic și protestant, ca să nu mai vorbesc de Occidentul intelectual, în general, se preocupă de aceste probleme ale gândirii ortodoxe rusești, cu atât mai mult suntem datori noi să le cunoaștem, să cunoaștem această gândire, aceste realizări, aceste idealuri care au animat intens un secol — al XIX-lea — de cugetare religioasă rusă.

Trecând acum la subiectul prelegerilor din acest an, v'ați putea întreba: bine, dar de ce **Dostoievski și creștinismul rus** și nu **Creștinismul rus** pur și simplu? Iată de ce am făcut această alegere privitor la metoda de predare: pentru că — și aceasta nu e părerea mea izolată, ci a întregii lumi culte — Dostoievski e unul dintre *cele mai mari genii literare* pe care le-a dat omenirea.

El este pe aceeași linie cu Homer, Virgilius, Dante, Goethe, Milton ș.a. Intelectualitatea contemporană îi acordă o însemnătate așa de mare, încât o vastă literatură critică și filozofică a apărut și apare mereu în limbile europene, silindu-se care mai de care să-i dea o interpretare nouă, să încerce o nouă aprofundare a acestui geniu insondabil. În Rusia de dinainte de război, care a avut totdeauna mari scriitori, mari creatori de artă și gânditori, Dostoievski ajunsese să fie venerat ca un părinte al poporului rus, așezat fără sfială alături de marii părinți ai Bisericii. E singurul rus care a fost într'adevăr înmormântat cu onoruri de țar, și era un lucru colosal ca în vremea țarismului un cetățean să aibă la moartea lui aceste supreme onoruri ale marelui imperiu țarist. Ceva mai mult: dacă o mare parte din ceilalți scriitori ruși au fost excluși, puși la index de către cenzura bolșevică și alungați, prin urmare, de statul comunist din cultura nouă care avea pretenția să se întemeieze, Dostoievski, chiar pentru comuniști, a rămas o valoare necontestată.

E paradoxal ce vă spun: ne găsim în fața unui geniu pe care două lumi, care se exclud fundamental între ele, îl acceptă deopotrivă. Dacă l-au acceptat cu onoruri imperiale rușii fostului imperiu, îl acceptă, chiar dacă nu cu aceleași onoruri, însăși această Rusie născută din prăbușirea imperiului țarist. Paradoxul e numai aparent, pentru că atunci când cunoști adânc opera lui Dostoievski — și veți face cunoștință cu ea în cursul acestor prelegeri —, înțelegeți de ce un geniu atât de complex ca el poate fi revendicat deopotrivă de o Rusie creștină și de o Rusie comunistă, adică anticreștină.

Domnilor, cred că, între geniile pe care le venerează lumea cultă în contextul european modern, numai Goethe reprezintă un complex atât de inextricabil și de neepuizabil ca Dostoievski. Ne găsim de fapt în fața celui mai complex dintre cei mai mari scriitori și gânditori pe care i-a dat omenirea. Privit înăuntrul culturii rusești și înăuntrul literaturii rusești, Dostoievski crește dintr'o dată ca o figură din care radiază raze, înapoia lui, de-a lungul istoriei rusești, dar și înaintea lui, către posteritatea care avea să se formeze în ideile lui. Ceva mai mult — cum veți vedea iarăși din studiul nostru întemeiat pe datele și interpretările cele mai autorizate —, el trece dincolo de actualitate, de revoluția comunistă, schițând pe cerul viitorului un tip nou de umanitate, umanitatea creștină, așa cum a văzut-o el în marea și geniala lui viziune de fervent ortodox. Ca ideologie, domnilor, Dostoievski nu apare brusc, nu înseamnă o ruptură totală în întregul culturii rusești. Nu era un om care, prin apariția lui, să izbească total prin ceva deosebit fundamental în raport cu ceea ce se spusese înainte în această cultură. Vreau să spun cu aceasta că mare parte din ideile lui, adică ideile care stau la baza operei lui literare, erau idei frământate de un veac și mai bine în câmpul intelectual rusesc. Din opera lui, pe de altă parte, se desface o nouă serie de idei, care dau prilej unei noi serii de interpretări ce creează o școală filozofică, după moartea lui. Vedeți, dacă ideile pe care le prezintă el nu sunt noutăți izbitoare în raport cu trecutul culturii rusești, cu antecesorii lui, atunci aceste idei vechi adoptate de el au soarta obișnuită a adopțiilor în domeniul particular, pe care le fac marile genii creatoare ale omenirii. E un fenomen pe care l-aș putea numi de dilatare a acestor idei și principii. Un geniu de mărimea colosală a lui Dostoievski, chiar adoptând o idee străină, o dilată, îi dă un nou prestigiu, încât aceasta apare într'o lumină cu totul nouă și într'o perspectivă cu totul alta decât până atunci. Flacăra geniului lui dilată, prin urmare, toate ideile pe care le adoptă de la antecesorii lui, pentru ca astfel transformate, uneori deformate, să le proiecteze mai departe lumii care va veni după dânsul.

Vă spuneam în prelegerea inaugurală că prezidentul Republicii Cehoslovace, D-l Tomas Masaryk, filozof de mare mediocritate, dar profesor eminent de filozofie — e de un materialism foarte îngust și repulsiv, fiindcă însuși talentul lui literar e foarte mediu —, pe care îl venerăm ca pe prezidentul unei țări aliate cu noi — și aceasta e altă

socoteală —, care a stat 11 ani în Rusia, înainte de război și care a cunoscut profund lumea intelectuală rusească, vrând să scrie o carte despre Dostoievski — un tratat în nouă volume — în mod obiectiv, științific, a avut nevoie de 800 pagini ca să vorbească numai despre curente anterioare lui Dostoievski, din care s'a inspirat genialul scriitor rus. O altă carte, una din cele mai bune și mai adânci care s'au scris despre Dostoievski, e aceea a d-lui Nicolae Berdiaev, care trăiește la Paris, și pe care v'o recomand pentru că e o carte capitală pentru înțelegerea lui Dostoievski. A apărut și în franțuzește, cu titlul **L'esprit de Dostoievski**. A apărut întâi în nemțește și în rusește. În nemțește, cartea poartă titlul **Die Weltanschauung Dostojewskis**. *Weltanschauung* în traducerea lui etimologică înseamnă panoramă, dar *Weltanschauung* în sens filozofic înseamnă concepția integrală pe care o are un geniu despre lume și viață. Deci cartea d-lui Berdiaev s'ar intitula în românește: **Concepția despre lume și viață a lui Dostoievski**.

Iată, prin urmare, că pe de o parte ideile de dinaintea lui, concentrându-se în geniala lui operă și căpătând accentul lor și însemnătatea lor, n'au dispărut după moartea lui, ci, fiind propovăduite de genialul scriitor rus, au căpătat un colosal prestigiu. Iată ce m'a făcut pe mine să-l pun pe Dostoievski în centrul creștinismului rus și să intitulez acest curs: **Dostoievski și creștinismul rus**.

Pentru Rusia, Dostoievski e una din marile figuri reprezentative. Ce înseamnă o figură reprezentativă? O figură reprezentativă e o personalitate creatoare în care sunt rezumate, expuse în esența lor, trăsăturile fundamentale ale geniului național al unui popor. Goethe e o figură reprezentativă pentru Germania. Tot așa, Dostoievski e o figură reprezentativă pentru Rusia, pentru spiritul rusec. Celebrul gânditor german Oswald Spengler, care a scris nu mai puțin celebra carte despre care s'a discutat îndelung după război, **Untergang des Abendlandes**, afirmă în legătură cu Dostoievski, pe care-l privește ca pe o figură reprezentativă a Rusiei, că "orice țaran rus e o bucată din Dostoievski". E o frumoasă și sintetică caracterizare a geniului reprezentativ care e Dostoievski pentru Rusia. Vedeți, în loc să spună "orice țaran rus e o bucată din Rusia", zice "orice țaran rus e o bucată din Dostoievski", confundându-l dintr'o dată pe Dostoievski cu Rusia însăși. Domnilor, înainte de război, pentru lumea occidentală și pentru noi, figura care s'a

crezut reprezentativă pentru Rusia era Tolstoi. Acum, după război, se vorbește foarte puțin despre el. Gloria lui se adumbrește din ce în ce mai mult sub aripa de umbră pe care o azvârle asupra ei figura marelui Dostoievski. Vedeți dumneavoastră, Tolstoi, cu raționamentul său rebel și anarhic, e numai o parte din Rusia, nu e un geniu reprezentativ al întregii Rusii. În Tolstoi putem să recunoaștem numai o parte din trăsăturile sufletului rusesc. Ceea ce l-a făcut pe el celebru în Europa antebelică era acest raționalism al lui, această claritate simplă, în care geniul lui se prezenta cristalizat, mai ales ideile lui neliterare, iar aceasta făcea să fie foarte ușor acceptat și acceptabil de lumea din timpul lui. Până la război, Dostoievski n'a fost înțeles în Occident. Cine se interesează mai aproape de aceste lucruri, poate să citească o carte apărută cu vreo 15-20 de ani înainte de război, cartea vicontelui Melchior de Vogüé, fost ambasador al Franței la curtea țaristă, cel care a mai scris și cartea **Les morts qui parlent**, care a avut o epocă în mișcarea ideologică și tradiționalistă franceză. Melchior de Vogüé, care a trăit în Rusia și îl cunoștea personal pe scriitorul nostru, a făcut Europei acest serviciu, atrăgând cel dintâi atenția că în Rusia există o mare mișcare ideologică. Cartea lui e intitulată **Le roman russe**, și în ea Melchior de Vogüé, cu claritatea lui de francez, face toate elogiile posibile lui Tolstoi, pe care îl înțelege foarte bine, dar mărturisește că nu înțelege nimic din Dostoievski, din profunzimea acestui geniu pe care îl consideră ca pe ceva foarte curios.

A trebuit să vină războiul, care a desfundat în mentalitatea europeană și alte resurse, uitate, sau căzute pe planul al doilea, decât cele intelectuale — adică resursele mistice, mai adânci decât cele intelectuale, care sunt de suprafață —, pentru ca lumea să fie pregătită mai mult pentru înțelegerea lui Dostoievski. Și a trebuit, cum v'am spus, să existe în special în Occident această diasporă intelectuală rusească, a scriitorilor ruși care să militeze mai departe pentru înțelegerea mai adâncă a lui Dostoievski. Tolstoi, cu tot marele său talent literar, cu tot zgomotul pe care l-a făcut în Europa așa-zisa pedagogie tolstoiană, se reduce la o încercare a patricianului de a se întoarce spre popor. Faptul că Tolstoi, contele, s'a îmbrăcat în costumul național al mujicului rus, a părut un lucru extraordinar în Europa. De fapt, lucrul acesta se reduce la ceea ce face M.S. Regina Maria, care îmbracă haina săracilor.

Cam acesta este tolstoianismul, care a făcut atâta zgomot în Europa dinainte de război. Era, în mare parte, o chestiune de pitoresc și suprafață, întărită și de legenda fugii și a morții lui. Și legenda aceasta, care se crease tocmai atunci în jurul morții lui, avea ceva senzațional în ea. Pentru Dostoievski însă a trebuit să treacă mult mai multă vreme până să fie înțeles, dacă se poate spune astăzi că Dostoievski e înțeles.

El e, într'adevăr, geniul reprezentativ rusesc, în el "**les extrêmes se touchent**". Cele două extreme rusești, extrema mistică creștină și extrema celei mai fierbinți negații a creștinismului, se combat, pentru ca în cele din urmă să biruie extrema creștină. E în opera lui acest război între Hrist și Antihrist, care se petrece și se proiectează ca o imagine a unui viitor uman.

Țin, înainte de a încheia această lecție, să vă atrag atenția asupra unui fenomen care deosebește cultura rusă dinainte de război de cea românească.

La noi în România, veacul al XIX-lea și în special ultima jumătate a acestui veac, care se prelungește până la război, adică până în 1916 — deoarece sub latura ideologică primul deceniu și jumătate ține tot de veacul al XIX-lea — se caracterizează, printr'o absență aproape totală a problemei religioase din preocupările culturii românești. Fenomenul e cunoscut de dumneavoastră și nu este nevoie să insist asupra lui. Știți cu toții cauzele acestei complete sărăcii din cultura românească. Ele se reduc la ideologia revoluționară franceză, care era ateistă, anticlericală, pentru că intelectualii români erau formați în această ideologie, din nenorocire și astăzi slăvită în lungul și în latul tuturor manualelor noastre didactice, ca și cum Franța n'ar consta decât în această ideologie revoluționară de la 1789. E o scădere a învățământului nostru, pe care ar trebui noi, teologii, s'o înlăturăm de aici încolo. S'au format deci intelectualii noștri în sensul acestei ideologii, proslăvite la Paris, unde învățau cei mai mulți dintre ei, și pe urmă proslăvită de ei la noi, având drept consecință atmosfera revoluționară de la 1848. Intelectualii români găseau că cel mai onorabil lucru și cel mai demn pe care îl pot face este să înlocuiască tot ce putea fi reziduu religios adus de acasă, astfel că, întorși în țară, și unii dintre ei ajunși profesori la Universitatea din Iași sau București, erau cel puțin indiferenți sau totalmente degajați de preocupările religioase. Așa se

face deci că în creația intelectuală a românilor dinainte de război e aproape inexistentă preocuparea religioasă. În Rusia nu s'a întâmplat chiar așa. E adevărat că ideile revoluționare au avut mari repercusiuni în Rusia, după cum vom vedea. E adevărat că, mai ales după 1848, ideea marxistă, concepția materialismului istoric, a început să apară în Rusia. Dar Rusia avea avantaj sub acest raport — ea nu era țară latină. Intelectualul nostru "pașoptist" a crezut că se dovedește latin dacă adoptă întru totul raționalismul francez, ignorând restul culturii latine, italiene și spaniole, care e prin excelență mistică, catolică, dar în orice caz o cultură religioasă de mare importanță. El s'a rezumat numai la această latură și s'a declarat urmaș perfect al lui Traian, adoptând ideologia franceză pașoptistă.

În Rusia n'a fost așa, pentru că nu avea afinități cu latinitatea. Rusia e popor slav, nu numai stat slav. În continuare vom încerca să cunoaștem mai îndeaproape ideile care au animat rasa slavă, însuși neamul slav, cu o misiune specială în această lume, misiune diferită total de ceea ce Dumnezeu va fi pus în celelalte rase. În Rusia, spre deosebire de ceea ce s'a petrecut în România, avem de-a face cu o puternică conștiință rusească. Ei bine, această concepție despre o misiune specială rusă, pe care ei o socoteau o misiune creștină, ortodoxă, o misiune pentru întreaga Europă și pentru Asia (avem de-a face cu un popor de 150 milioane de oameni), și această conștiință a lor i-a oprit să adopte cu totul ideile care veneau din Occident. S'au evidențiat atunci două mari curente în lumea intelectuală rusă, pe de o parte unul al acelor care adoptau cu totul ideile revoluționare din apus și în special marxismul-materialismul istoric, care a dus la revoluția comunistă și la statul comunist de astăzi, iar pe de altă parte un curent fundamental opus acestei concepții materialiste, care s'a dezvoltat în această direcție de idei religioase și slave, cunoscut sub numele de concepția slavofilă, mesianismul rusesc.

Domnilor, va fi vorba de ceea ce s'a reflectat în opera lui Dostoievski din acest al doilea curent; va fi vorba firește și de direcția aceasta a ideii revoluționare, dar va fi vorba mai de aproape de aceea a slavofilismului, a concepției religioase despre un mesianism rusesc, pentru care a fost chemată Rusia sau pentru care poate fi chemată în viitor. Sunt o pleiadă întreagă de gânditori, ale căror vederi merg în

această direcție. O să vedeți în decursul lecțiilor că această concepție slavofilă despre o misiune specială rusească, despre un mesianism religios sau politic, s'a agitat încă din secolul al XVI-lea. E chiar o legendă creată în jurul acestei concepții, care amintește că un călugăr, Filotei, dacă nu mă'nșel, după căderea celei de a doua Rome, adică a Bizanțului sub turci, a visat că Moscova *e menită de Dumnezeu să devină a treia Romă ortodoxă și imperialistă*. În jurul acestei concepții s'a dezvoltat o întreagă serie de cărți, fie exprimate direct, fie exprimate de cele mai multe ori sub formă de roman. Dar de ce în formă de roman și nu direct, ca sistem filozofic? Și pentru ideologia socialistă, revoluționară, și pentru teologia cealaltă, religioasă, scriitorii ruși au uzat de forma romanului. Rusia trăia sub cenzura țarismului, care nu permitea să fie atacate două idei: *ideea de Biserică și ideea de țar*. Și atunci, existând această cenzură, li se părea autorităților de stat — nu atât Bisericii, cât autorității țariste — că există ceva subversiv în ceea ce scriau slavofili și le făceau șicane. De aceea s'a întrebuințat în Rusia, de către scriitori, forma romanului. Prin excelență, literatura rusă e o literatură de romane, pentru că astfel autorii puteau să scape mai ușor de responsabilitate, spunând: nu sunt părerile mele, ci ale *personajului* care le spune, pentru că așa e romanul, reprezintă diferite păreri, dacă n'ar fi diferite păreri, n'ar fi conflictul care să ducă mai departe acțiunea și să creeze interesul lectorului. Deși era un fel de scuză a ideilor, așa se face că întâlnești romanele lui Cernișevski sau Gorki, care expun idei socialiste și care, în cercurile socialiste de la noi, se citesc aproape ca niște tratate. Așa se face că însăși opera lui Dostoievski e operă de romane. În romanele lui se găsesc toate ideile care au apărut în câmpul culturii rusești. Prin Dostoievski facem cunoștință cu ideile din toate direcțiile, el fiind *rezervorul ideilor* care au frământat Rusia, și mai ales *întrevedem viitorul uman-creștin* pe care, către sfârșitul vieții lui, l-a sperat din toată inima.

Note biografice

Cine e Dostoievski? S'a născut în anul 1821, la Moscova. E fiul unui medic militar. O parte dintre dostoievskienii ruși vor ca el să fie de sânge exclusiv rus. Fiica lui, Liuba Dostoievski, a scris o carte despre tatăl său, intitulată **Viața lui Dostoievski** și publicată în franțuzește, susținând că preponderent în temperamentul lui Dostoievski era *sângele lituan*. Familia lui nu era o familie bogată, ci una de burghezi modești, dar care *trăia în cultul credinței religioase și al tradițiilor*, lucru foarte important pentru formația spirituală a lui Dostoievski. Mama lui era o femeie credincioasă și blândă, tatăl lui era tot credincios, dar extraordinar de sever și exigent cu copiii lui, aproape un tiran al familiei. Doctorul Dostoievski era un om cu preocupări foarte serioase în educația copiilor lui, dar ca și fiul lui, Fedia, nu dovedea un deosebit tact pedagogic în creșterea lor. El înțelegea această creștere ca o supunere unei severități tiranice și înțelegea să fie un tiran și față de servitorii lui, ca și față de țăranii dintr'un sat din ținutul Tula, unde în cele din urmă, prin economii mari, își putuse cumpăra o bucată de pământ. Acolo, vara în special, petrecea familia lui Dostoievski, în contact direct cu țăranimea rusă. E important acest amănunt, fiindcă Dostoievski, care era un fanatic proslăvitor al poporului rus și al marilor lui calități, reale sau imaginate de el, nu era de fapt om de la țară. *Era un copil din mica burghezie orășenească*. Din casa părintească a păstrat ca amintire un episod interesant și caracteristic: la vârsta de patru ani era dus, în prezența mamei, a tatălui și a întregii familii, să rostească prima rugăciune în fața

icoanei Maicii Domnului, și acest episod l-a impresionat pe micul Fedia într'un mod deosebit de puternic, încât și mai târziu, către bătrânețe, și-a adus aminte de el. Domnilor, e foarte important pentru dezvoltarea de mai târziu a omului, ce sămbure se îngroapă în prima frăgezime a sufletului său. Sunt elemente, aş putea zice, aproape determinante, care asimilate în copilărie, chiar dacă o vreme au fost uitate, cu vremea însă, atunci când evenimentele le dezgroapă din suflet, apar la lumină sub forma unor forțe într'adevăr creatoare. Acest sămbure de amintiri religioase, îngropat multă vreme în sufletul lui Dostoievski, abia mai târziu va da roade, va crește copacul din care vor ieși roadele religioase ale operei lui.

Din lumea țărănească cu care a luat contact, păstrează amintiri de amândouă felurile, și bune și rele. Micul Fedia, copil, avea însă altă atitudine față de țărani, decât cea a tatălui său. Țăranii, mujicii îl interesau foarte de aproape și păstrează de la ei o înduioșătoare amintire la care ținea până în ultimii ani ai vieții lui, și pe care chiar a scris-o în celebrul episod cu țăranul Marei. Odată, copil la țară, micul Fedia aude pe cineva strigând: "păziți, lupul!". Însăpăimântat, a luat-o la fugă. Atunci, un țăran care era în apropiere, Marei, se apropie de copil și, fiindcă-l văzuse însăpăimântat, îl luă în brațe, îi făcu semnul crucii și îi puse pe buzele tremurânde degetul lui murdărit în timpul aratului. Aceasta e una din cele mai frumoase amintiri pe care le va păstra Dostoievski și e una din acele amintiri care alcătuiesc elementele determinante pentru judecata apologetică a țăranimii în opera lui. Dar a mai avut și o amintire, de care se pare că nici nu vrea să-și aducă aminte: tatăl său a fost ucis de țărani din pricina satrapiei și severității lui. Totuși acest episod, care a însemnat o lovitură puternică pentru familia Dostoievski, nu a fost păstrat în memoria sa cu ură pentru țărani. El găsea că acești țărani aveau dreptate când au săvârșit actul disperat împotriva tatălui lui.

Tatăl său, care după moda rusă era nu numai sever și sumbru, îngrijorat de viitor, dar din când în când obișnuia să-și înmoaie amarul în vodcă, vorbindu-le copiilor într'un limbaj care l-a impresionat profund pe Dostoievski, un *limbaj pesimist asupra vieții*, le repeta neconținut că ei sunt copii fără avere și că, prin urmare, în viață vor fi în voia soartei și vor trebui să-și alcătuiască singuri această viață. El a

ținut ca atât Feodor, cât și fratele lui mai mare, Mihail, să învețe școala militară. Și într'adevăr, Dostoievski a făcut școala militară de geniu, urmând să devină inginer militar. A fost un student eminent, dar a făcut școala fără nici un fel de pasiune. A absolvit al treilea din seria lui și, imediat ce a putut scăpa de școală, a renunțat la cariera militară care putea să-i suradă, pentru a îmbrățișa viața liberă de publicist, căci pasiunea lui Dostoievski nu era milităria, ci literatura.

Începuse să scrie de când era foarte tânăr, aproape copil. Când a intrat în școala militară lucra, după spusele lui, la un roman venețian (care nu a apărut niciodată, firește), iar fratele lui mai mare scria poeme. Împreună vor scoate mai târziu două reviste care constituie două date istorice în literatura rusească.

Ca scriitor liber a debutat în anul 1846, prin urmare la vârsta de 25 de ani. Era prieten cu un alt scriitor tânăr, anume Grigoriev, care la rândul său era prieten cu una din celebritățile timpului, marele poet Nekrasov. Acesta avea una din cele mai de seamă reviste ale timpului, "Contemporanul", după numele căreia s'a format mai târziu la Iași revista "Contemporanul", în același sens socialist. La această revistă trona drept critic una din cele mai mari glorii ale criticii ruse, Bielinski. Era, prin urmare, o revistă revoluționară. Dostoievski scrisese romanul cu care a debutat, intitulat **Sărmanii oameni**. Într'o seară, Nekrasov și cu Grigoriev au citit acest roman până spre orele cinci dimineța și rezultatul a fost un extaz de entuziasm. La orele cinci dimineța au plecat împreună să-l cunoască pe autor. Autorul, o fire excepțional de sensibilă, de o sensibilitate ascuțită, bolnăvicioasă, pentru că era epileptic, nu se culcase în noaptea aceea, ci aștepta în frigurile emoției rezultatul lecturii. La orele cinci dimineța i s'a bătut în ușă; Nekrasov îl îmbrățișă și-l proclamă al doilea Gogol, una dintre cele mai mari glorii literare ale Rusiei.

Romanul a fost prezentat lui Bielinski, criticul care determina valorile literare atunci, și i s'a spus că e vorba de un al doilea Gogol. Bielinski, cu scepticismul său critic, răspunse că în vremea asta Gogolii răsăreau ca și ciupercile, dar, citind manuscrisul, a fost și el entuziasmat și a publicat romanul; în câteva luni de zile, Dostoievski era celebru. Acum a început prima perioadă de mari dureri morale, fiindcă el a fost unul din cei mai nefericiți oameni care au trăit pe pământ. Devenit subit

celebru, el nu știe ce să facă cu această celebritate și își pierde cumpătul. Toate cercurile literare au vrut să-l cunoască, saloanele literare îi erau deschise, dar pretutindeni pe unde a intrat și-a creat o sumedenie de antipatii. Era multă stângăcie în prezentarea lui și — prin orgoliul care-l cuprinsese, între altele — și-a câștigat pentru toată viața antipatia aristocratică a celui alt mare scriitor contemporan, Ivan Turgheniev.

Încearcă timp de câțiva ani încă multe romane, dar cu toate a dat greș. Fără să aspire el de la început la o legătură directă cu lumea socialistă, cu lumea revoluționară, intrase totuși în legătură cu aceasta, pe cale literară. Frecventa cercurile revoluționare socialiste și în special cenaclul socialist al lui Petrașevski și Durov, și această atingere cu lumea revoluționară îi va fi fatală. Vedeți, ne găsim într-o vreme când în Rusia domina absolutismul țarist.

Orice idei noi care veneau să pretindă un progres social sau politic erau puse la index. Cercurile acestea revoluționare erau clandestine, membrii lor se întâlneau pe furiș, dar erau sub neconținută supraveghere a poliției. Nu era un fel de stare de asediu cum ar fi astăzi, ci o stare de asediu permanent sub supravegherea polițienească, de care e capabil numai G.P.U.-ul sovietic de astăzi. Intrând fără să vrea în preocupările speciale socialiste, în subterana revoluționară a Rusiei țariste, cercurile acestea au fost descoperite și, la un moment dat, când nu se aștepta (era în aprilie 1849), Dostoievski fu arestat împreună cu încă 34 de "tovarăși".

Vina lui, nefiind un revoluționar fanatic, era că, citind odată din poetul pe care-l adora, Pușkin, o poezie împotriva robiei — căci pe vremea aceea existau încă robi —, unul dintre auditori a făcut reflecția următoare: robia nu poate cădea decât printr-o revoluție.

Dar Dostoievski, care nu era revoluționar, transportat de poetul în numele căruia jura el, a spus: "Fie și revoluție!". Aceasta e vina cea mare, pe care a trebuit s'o ispășească pe urmă zece ani, și era cât pe ce s'o facă cu viața. Au fost condamnați la moarte, au fost duși la eșafod, îmbrăcați în cămașă albă, de moarte. Dostoievski făcea parte din prima echipă de trei, care trebuia să fie executată. Și atunci, cu un moment înainte de a fi executați, vine poruncă de la țar, cum că sunt grațiați și că li se schimbă pedeapsa în închisoare siberiană.

Domnilor, închipuiți-vă cum s'a putut repercuta un asemenea moment, de o asemenea gravitate, în sufletul bolnăvicios de sensibil al lui Dostoievski. El povestește direct acest moment într'o scrisoare către fratele său Mihail, în care insistă însă mult. Indirect îl povestește de câteva ori în opera lui literară. Se oprește asupra acestui moment de analiză a sufletului cuiva care mai are numai câteva clipe de trăit, la începutul romanului **Idiotul**, unde face biografia eroului, prințul Mișkin, și a celor văzute și trăite de el în Elveția. Această întâmplare cu caracter extraordinar din viața lui a fost și ea una din întâmplările determinante pentru sensibilitatea lui, dar și pentru felul lui de a vedea și judeca lumea și oamenii. Închisoarea siberiană a durat patru ani. În acest infern, el era criminal politic și era supus aceluiași regim pe care îl aveau și criminalii de rând. Aici face el, omul de oraș, cunoștință mai apropiată cu lumea din popor, cu lumea rusească, cu poporul rus, pe care îl întâlnește aici între zidurile întunecate ale închisorii, sub formă de ocnaș, de pușcăriaș.

Experiența acestor patru ani de închisoare a cristalizat-o apoi în celebra lui carte **Amintiri din casa morților**, pe care Tolstoi, într'un moment de entuziasm, o decretează drept cea mai bună carte a literaturii rusești — o exagerare, bineînțeles. E o carte bine scrisă, cu sânge, în care Dostoievski descrie, în cele mai tari trăsături, caracterul și esența oamenilor pe care i-a cunoscut în închisoare.

Domnilor, în închisoare se petrece și acel lucru mare și determinant pentru concepția totală a lui Dostoievski, care e aprofundarea creștină a propriului său suflet.

În prima perioadă a formației sale, adică în perioada când face școala militară și când are loc debutul său literar, nu se poate vorbi de o preocupare specială a lui Dostoievski pentru religioasă.

E, aș putea zice, o perioadă de indiferență prin care trece sufletul lui, nu de negație a ideii religioase sau a Bisericii, dar în orice caz de indiferență față de ideea religioasă și de Biserică. În vremea aceasta de primă formație, ceea ce îl domina pe el era un fel de compătimire universală pentru oamenii care suferă, un sentimentalism umanitarist care se degajă din ideea socialistă a acelei vremi. La Dostoievski, acest sentimentalism, această compătimire umanitaristă era hrănită și de lecturile lui.

La acea epocă citea în special romanele scriitoarei franceze George Sand, o socialistă, o umanitaristă în sentimentele ei față de lumea care suferă. E inutil să vă mai spun că, la acea vreme, înainte de 1848, socialismul nu era de o pronunțată marcă marxistă.

Socialismul, ca idee care ajunsese până în Rusia, era în acea vreme de proveniență franceză, venea din ideologia lui Saint-Simon și din ideologia unui Fourier. Era socialismul care nu degenerase cu totul în materialismul care poartă marca marxismului. Era un socialism cunoscut mai mult în lumea literară, înțeles ca și compătimire pentru oamenii care suferă, era o stare sufletească, cum vedeți, nu așa departe de sufletul creștin, de milă. Dar în această perioadă de formație a lui Dostoievski, dinainte de închisoare, adică de anul 1849, nu se poate vorbi de o preocupare religioasă.

Am uitat să vă spun un amănunt. Când în fața eșafodului a apărut preotul pentru a-i împărtăși pe condamnați, Dostoievski a sărutat crucea, s'a închinat, însă a refuzat să fie împărtășit. În închisoare, mentalitatea lui s'a schimbat. În drum spre închisoare, într'un oraș siberian, una din soțiile decembriștilor îi dă o Biblie. Decembriștii au fost revoluționarii de la 1825, atunci în închisorile siberiene. În Rusia era acest obicei, ca soțiile să-și urmeze soții în Siberia la închisoare, lucru care se întâmplă și în romanul său **Crimă și Pedepsă**. Această Biblie, domnilor, căpătată în împrejurări cum sunt acestea, va fi din acel moment un talisman al întregii sale vieți, care nu-l va părăsi până în ultimele clipe. Fiindcă orice altă lectură era interzisă în închisoare, singura care i-a rămas în această vreme era Biblia. Prin urmare, pe de o parte adâncile și multiplele meditații asupra textelor biblice și pe de altă parte experiența de fiecare clipă pe care o făcea cu atingerea poporului rus, cum zicea el, cu acești condamnați criminali de rând, care duceau o viață comună cu el, i-au determinat convingerile care vor rămâne. Din închisoare, Dostoievski avea să iasă nu numai un om cu convingeri religioase, dar și un om cu convingeri misionare.

De acum i s'a părut că omul e chemat să aibă o misiune în mijlocul poporului rus și această misiune nu poate să fie alta decât înnobilarea acestui popor prin formula de educație pe care o dă Biserica Ortodoxă, pentru ca astfel acest popor să ajungă la îndeplinirea misiunii pe care i-o atribuie Dostoievski, aceea de a face să triumfe pe planetă

nici mai mult nici mai puțin decât Ortodoxia slavă. Aceasta a fost marea idee căreia Dostoievski i s'a dedicat de acum încolo, cu toată puterea lui. După cei patru ani de închisoare au urmat încă șase ani de exil siberian, pe care i-a făcut ca soldat. Nu avea să se întoarcă imediat în Rusia. După zece ani — patru de închisoare și șase de carantină siberiană — și după ce el scrisese o scrisoare țarului, a fost grațiat în sfârșit și i s'a permis să se întoarcă în Rusia, deocamdată în orașul Tver, iar pe urmă în Petersburg.

Domnilor, după acest deceniu de închisoare și carantină siberiană, a urmat un alt deceniu care a fost și mai zbuciumat și mai infernal pentru viața sa. Anii pe care îi trăiește între 1860 și 1871 sunt cu adevărat infernali pentru viața lui Dostoievski. De unde, în decada aceasta de închisoare și carantină, el a fost constrâns la o viață austeră, în decada a doua, aceea dintre anii 1860 — 1871, au izbucnit în el patimile cu erupție vulcanică și de neîmpiedicat, patimi care în cea mai mare parte au fost, firește, determinate pe de o parte de dezechilibrul acestei firi permanent bolnăvicioase, iar pe de altă parte de greutățile de neînvins care l-au prigonit cu o cruzime fără seamăn. Se însurase cu o femeie întâlnită în Siberia, Maria Dimitrievna, care nu l-a iubit niciodată, dar care chiar în noaptea nunții trecea din brațele amantului în casa lui Dostoievski. Dostoievski era un naiv în ce privește relațiile lui cu lumea. Această femeie, care nu l-a iubit niciodată și care i-o spunea cu cruzime — era tuberculoasă în cele din urmă —, avea și un fiu pe care l-a adus cu sine și care, prin urmare, cădea tot în sarcina lui Dostoievski. Notați că Dostoievski nu avea nici un rost în această vreme. Se întâmplă că fratele lui mai mare, Mihail, care scotea împreună cu el revista "Vremea" și revista "Epoca", moare. De pe urma lui rămăseseră o mulțime de datorii și o casă de copii. În Rusia era regula că, dacă cineva murea și-i rămâneau datorii, iar familia, soția sau soțul, era săracă, aceste datorii se ștergeau. Dostoievski, care înțelegea într'un mod cu totul special, în felul lui, prestigiul numelui său, a făcut un act de sacrificiu, inutil în fond: s'a prezentat și a luat toate datoriile iertabile ale fratelui său asupra lui. Nu numai datoriile, dar însăși familia fratelui său a luat-o de acum încolo în sarcina sa. Nu știa cum va rezolva greutățile, dar a înțeles să le ia pe toate asupra sa. În vremea aceea a contractat el însuși datorii. S'a angajat la editori, în special la unul

Stelovski, care a fost un tiran al vieții lui. Trebuia să-i dea romanele la un anume timp; contractul era făcut în așa fel, încât, dacă nu-i dădea manuscrisele la timp, pierdea drepturile de autor care rămâneau în proprietatea editorului. La un moment dat, prigonit de editori și de greutățile familiale, Dostoievski a fugit în străinătate. Nici așa nu a nimerit bine, căci a fugit în compania unei studente care părea exaltată de geniul lui — Paulina —, în fond o detractată care, cum a ajuns în străinătate, și-a găsit un francez și i-a declarat lui Dostoievski că nu-l mai iubește. Dostoievski, prin gura eroilor săi, arată un dor extraordinar de a cunoaște această Europă, acest cimitir al gloriilor umane, cum o numește unul din eroii lui, Ivan Karamazov. Să nu vă închipuiți că în străinătate s'a dus să umble din instituție în instituție, din muzeu în muzeu, sorbind cu lăcomie cultura și civilizația. Orașele pe care le-a frecventat el în străinătate au fost orașe ca acestea: Dresda, Wiesbaden, Baden-Baden, Hamburg, Geneva și câteva orașele din jurul Genevei, Aix-les-Bains, adică tocmai centrele de joc de noroc, centre unde se joacă la ruletă. Dostoievski, în anormalitatea firii sale, urmărit de creditori, era obsedat de ideea fixă că dacă s'ar întâmpla, jucând mereu, să câștige o sumă importantă de bani, ar putea să-și plătească datoriile și să devină un om liber. Zece ani în șir l-a obsedat această nenorocire a jocului de ruletă. Ajunge să se căsătorească a doua oară, în anul 1866, la vârsta de 45 de ani, cu Ana Grigorievna care, din fericire pentru el, s'a dovedit o soție ideal de devotată. Are chiar o carte scrisă despre soțul ei, apărută și în limba franceză sub titlul **La vie de Dostoievski**. O lăsa pe Ana să nască sau cu copilul abia născut și dispărea la Dresda sau la Baden-Baden, târât de patima lui pentru jocul de ruletă. Există și o carte referitoare la această vreme de infern a lui Dostoievski, pe care în franțuzește o găsiți sub titlul **Dostoievski à la roulette**, tipărită de un prieten de-al meu de studiu de la Viena, D-l René Fülöp Miller, care a trăit și în Rusia. Ajunsese în patima lui să vândă și rochiile soției sale, până și ultima pereche de pantaloni pe care o avea la Dresda. Unul dintre biografii lui caută să explice oarecum această patimă a lui Dostoievski, spunând că dacă era atras neconștient să sondeze destinul, aceasta era în urma superstițiilor care-l dominau. Fiica sa, Liuba, în cartea pe care a scris-o despre el, spune că la Petersburg Dostoievski se ducea la marile ghicitoare și cărturărese pentru a sonda destinul. Ce vreți? E vorba de

un om, nu cu simțul normal al vieții, ci de un om pe care epilepsia îl făcea să trăiască într'un fel de stare de halucinație permanentă. Aceasta era mentalitatea lui și viața lui de om; nu e una din biografiile care se pot recomanda ca model educativ pentru tineret.

După acești zece ani de infern, a urmat în sfârșit perioada sa de clarificare, care-l duce către triumful final. În anul 1871 s'a reîntors în patrie, hotărât să înceapă o viață cu totul nouă și într'adevăr așa a făcut. Avem de acum încolo, în acești ultimi zece ani ai vieții lui — moare la 1881 —, un Dostoievski cu totul transformat, intrat într'o disciplină pe care n'ai crede-o posibilă, cunoscând viața lui anterioară. Au fost anii când el și-a pus cu tot dinadinsul în practică ideea de a fi apostolul poporului rus și într'adevăr, până către sfârșitul vieții lui a ajuns să fie venerat de întreaga Rusie ca un Apostol. Însă în acești zece ani infernali în care-l domina patima de noroc nu stătuse degeaba, fiindcă a scris trei din capodoperele lui: **Idiotul**, **Posedații** și, înaintea acestora, **Crimă și Pedepsă**. Ultima decadă a vieții lui e cea în care a scos revista intitulată "Jurnalul unui scriitor", în care a tratat toate marile probleme ale vieții rusești, începând de la problemele morale, juridice, până la problemele politice ale imperiului. Ajunge să fie în această epocă arbitrul Rusiei intelectuale. Ce zicea Dostoievski era cuvânt sfânt, pe care-l asculta toată lumea. Tot în această ultimă perioadă a vieții lui termină marele său roman în care e cristalizată încoronarea concepției lui filozofice despre lume, romanul **Frații Karamazov**. Cu câteva luni înainte de a muri, s'a dezvelit la Moscova, în anul 1880, monumentul lui Pușkin. Tot ce avea Rusia mai intelectual și mai distins stătea în jurul acestei sărbători. Au luat cuvântul diferite celebrități, în frunte cu Turgheniev, venit special din Apus ca să participe la această sărbătoare. A luat cuvântul Alsakov, teoreticianul slavofilismului rus și de asemenea Dostoievski, care a ținut o cuvântare considerată ca unul din cele mai mari evenimente ale Rusiei culturale. E celebra lui cuvântare de la comemorarea lui Pușkin. În această cuvântare, despre care vom vorbi altă dată, a făcut o sinteză a credințelor lui slavofile pe de o parte — sau tradiționaliste, cum am zice noi —, iar pe de altă parte a luat din ideile moderne de progres, tot ce era substanță durabilă. El a văzut în personalitatea poetului de geniu, Alexandru Pușkin, tipul simbolic al omului rus, menit să cucerească întreaga lume prin misiunea ortodoxă slavă pe care ar avea s'o îndeplinească pe pământ.

Cuvântarea lui a fost momentul culminant al venerației pe care i-a dat-o poporul rusesc. La începutul anului următor, 1881, Dostoievski moare pe neașteptate, în vârstă de 60 de ani. O hemoragie puternică și subită l-a trântit la pat pentru câteva zile. Simțea că moare; a chemat-o pe Ana Grigorievna, i-a spus să deschidă la întâmplare Sfânta Evanghelie, Biblia lui de care nu se despărțise nici în acea epocă de goană după noroc prin Apus. Ana Grigorievna a deschis-o la întâmplare, acolo unde Mântuitorul merge să Se boteze la Ioan. Acesta refuză la început, dar Mântuitorul îi spune: “Nu mă opri, ci îndeplinește ceea ce trebuie”. Atunci Dostoievski se adresează soției lui, care plângea, spunându-i: “Nu mă opri, ceasul meu ca să mă duc a sosit”.

A strâns copiii în jurul patului, a rugat-o pe Ana Grigorievna să citească parabola “Fiului risipitor” și, după ce a citit-o, el a ținut copiilor săi o cuvântare în care le spunea că suprema bucurie a vieții și supremul bine pe care poate să-l aibă un om în viață e să nu-și piardă credința în Dumnezeu. “Chiar dacă nenorocul v’ar paște să fiți criminali în viață — le spune copiilor lui —, nici atunci să nu pierdeți încrederea în Dumnezeu, care e bun și vă va ierta”. Cu aceste cuvinte a chemat preotul, s’a împărtășit și și-a dat sfârșitul.

Domnilor, înmormântarea lui a fost o înmormântare ca de țar. Peste 100.000 de oameni din toate straturile sociale de pe tot cuprinsul Rusiei, reprezentanții tuturor societăților rusești, de toate felurile, au ținut să participe la această înmormântare. Călugării de la Alexandr Nevski, unde erau înmormântați numai țarii și aristocrații, au oferit un loc unde să fie înmormântat, iar slujba au dăruit-o familiei, adică i-au slujit pe gratis. O noapte întreagă studențimea din Petersburg a vegheat în jurul sicriului, citind psalmi și rostind cântări bisericești.

Iată, domnilor, acest om care trecuse prin cele mai abominabile patimi, care fusese chiar ocnaș, modelat de credința din el, de misiunea pe care a crezut el că e chemat s’o îndeplinească în poporul rus, a ajuns la acest prestigiu, la această venerație de care numai regii se bucurau în Rusia vremii lui.

Sensul operei lui Dostoievski

În prima prelegere am trasat liniile generale în care se va derula cursul nostru de anul acesta. În această prelegere voi căuta să lămuresc unele chestiuni care au neapărată nevoie să fie lămurite de la început. Dostoievski, pe care noi îl luăm drept centrul unui studiu asupra gândirii religioase rusești, este un scriitor cu caracter religios sau un simplu romancier ca oricare altul? Pentru a răspunde la această întrebare, va fi nevoie să recurgem la citate extrase din câțiva autori europeni și ruși, din care vom vedea cum e privit Dostoievski în semnificația înaltă a scrisului său, în semnificația aceea spirituală care depășește valoarea literară propriu-zisă a romanelor sale.

Citându-vă, în prima prelegere, un scriitor ca Melchior de Vogüé, francez, vă spuneam că, înțelegător foarte fin al romanului rus, viconte Melchior de Vogüé se dovedește un inapt înțelegător al lui Dostoievski. De ce? Domnilor, dacă există un geniu mai refractar ca înțelegere geniului rusesc, acesta e geniul francez — și e explicabil. Conte Hermann von Keiserling, după ce a scris un jurnal filozofic de călătorie, vagabondând prin toate vetrele de cultură ale lumii, a mai scris o a doua carte care completează acest jurnal de călătorie, referitoare la popoarele europene și geniul lor, carte care în nemțește poartă titlul **Das Spektrum Europas**. În franțuzește e tradusă sub titlul **L'analyse spectrale de l'Europe**.

În această carte e vorba și de noi, și încă într'un mod extrem de elogios. Keiserling caută să definească, sub aspectul concret al diferitelor

realizări, în ce constă geniul fiecărui popor european. El spune că francezii sunt un popor de grădinari, că Franța posedă un geniu grădinăresc.

Ce vrea să spună Keiserling cu asta? Că poporul francez, judecat după manifestările lui de civilizație concretă și ale spiritului său, este un popor care iubește să-și cristalizeze creațiile în formele cele mai definite și simetrice.

Versailles-ul, cu minunea grădinilor sale, cu acea simetrie sigură a frumuseții artificiale la care a fost acolo supusă natura, e o imagine vie, plastică a acestui geniu simetric care dorește să fie transpus în forme create de el definitiv, limpede, armonic, simetric întru totul. Ei bine, acest geniu francez grădinăresc e în opoziție totală cu geniul poporului rusesc și de aceea e foarte natural ca francezii să-i înțeleagă mai puțin pe ruși, decât i-am înțelege noi sau germanii. Rușii posedă un geniu haotic, un geniu ale cărui realizări oscilează veșnic, ca o pendulă în mișcare, de la o extremă la cealaltă; ei sunt un popor încă nedefinit. Unii dintre aceia care au încercat să definească acest geniu în ceea ce are el mai specific pleacă de la ideea granițelor imense pe care le are această țară, și aceea a vastității teritoriului pe care îl locuiește conștiința clară a granițelor. De aceea spiritul său vagabondează nestatornic în nemărginit, în infinit, în haos, am putea zice. De aceea oscilațiile sale continuă de la o extremă la cealaltă, de la afirmație la negație, de la credință la negarea credinței, de la Hristos la Antihristul bolșevic. E, prin urmare, un geniu necristalizat care, în opoziție cu geniul francez perfect cristalizat și perfect precizat, prezintă aceste dificultăți de înțelegere de netrecut. De aceea și lui Dostoievski, care e geniul reprezentativ al poporului rus, când e vorba să fie judecat de francezi, i se opune acest reflex, această opacitate, am zice noi, de înțelegere. Le repugnă, dacă vreți, acest clocot haotic pe care îl înfățișează geniala lui creație literară. Nu numai Melchior de Vogüé nu l-a înțeles pe Dostoievski. Sunt o serie întreagă de scriitori, chiar dintre aceia care au căutat să se apropie de Dostoievski și care n'au izbutit. Vă citez pe unul dintre cei mai buni, d-l Henri Massis, critic francez de mare valoare, cu opere încununate de Academia franceză, un mare scriitor consacrat, catolic fervent și naționalist francez în aceeași măsură. În cartea sa, care a avut un mare răsunet, apărută acum câțiva ani, *Défense de l'Occident*,

scrisă ca o replică la aceea pe care o publicase, cu câțiva ani mai înainte, Oswald Spengler, **Untergang des Abendlandes — Apusul Occidentului**, transpune această neputință de a-l înțelege pe Dostoievski și lumea rusă. Henri Massis, apărând forma cristalizată a geniului occidental, prin care înțelege el geniul francez, cultura și civilizația franceză, respinge categoric spiritul haotic rusesc și o dată cu el pe Dostoievski, și denunță acest spirit ca una din marile primejdii care ar fi să pască cultura occidentală franceză.

Dintre ceilalți scriitori francezi, un eseist cu destulă trecere în lumea de astăzi a Franței, d-l André Suarez, într-o carte a sa intitulată **Trois hommes**, închină un eseu și lui Dostoievski. D-l André Suarez dovedește o înțelegere ceva mai apropiată decât a lui Massis. Se pare că, încercând să interpreteze geniul lui Dostoievski, e în mare parte influențat de felul de a interpreta al germanilor, fiindcă d-l Suarez spune că în cazul lui Dostoievski avem de a face cu un **geniu muzical**, și cine vrea să-l înțeleagă și să-l aprofundeze nu poate s'o facă prin metoda clară a rațiunii reci, ci numai prin metoda muzicală. Ne putem apropia de Dostoievski și putem să pătrundem în secretele geniului său pe calea prin care înțelegem de obicei o operă muzicală, o simfonie bunăoară.

Un alt scriitor catolic, d-l Jacques Maritain, dovedește de asemenea o mai apropiată înțelegere a lui Dostoievski. Nu a scris o carte exclusiv despre el, dar în diferitele sale lucrări, din referințele pe care le face la Dostoievski și cultura rusă, dovedește o mult mai aprofundată înțelegere, în special a sensului religios al operei lui Dostoievski. Dar, dintre scriitorii francezi, acela care se apropie, sau a crezut că se apropie cel mai mult de Dostoievski, e un romancier și eseist al cărui nume îl cunoașteți, fiindcă circulă aproape în fiecare zi în presa literară, d-l André Gide. D-l Gide a ținut la Paris o serie de șase conferințe despre Dostoievski, pe care apoi le-a strâns într'un volum intitulat **Dostoievski**. Iată ce zice d-l André Gide despre spiritul dostoievskian: "Numeroase sunt paginile scrisorilor lui împotriva Bisericii catolice. Acuzații atât de violente, atât de peremptorii, atât de pasionate, încât nu îndrăznesc să vi le citesc aici, dar ele explică și mă fac să înțeleg mai bine impresia generală pe care o regăsesc la fiecare lectură din Dostoievski. Eu nu cunosc autor mai creștin și mai puțin catolic totodată". D-l André Gide are dreptate când îi face această caracterizare lui Dostoievski, care e atât

de frecvent în opera lui și mai ales în cea polemică. André Gide îl remarcă cu mare satisfacție, pentru că el însuși e un anticatolic și, mai mult decât atât, un protestant sui-generis. E poate cea mai bună carte scrisă în literatura franceză despre Dostoievski, dar nu pot să v'o recomand pentru că suferă de un mare defect: e opera unui egocentric, a unui individualist, care chiar atunci când crede că vorbește despre alte lucruri sau alți oameni, nu se poate vedea decât pe sine însuși.

Încercând să-l lămurească pe Dostoievski în această carte, el nu izbutește decât să se lămurească pe sine însuși prin intermediul lui, și la sfârșit recunoaște el însuși acest defect, spunând că "m'am definit mai mult pe mine decât am izbutit să-l definesc pe Dostoievski". Iată, prin urmare, că și prin acest spirit rebel, geniul francez nu izbutește să iasă din sine, din sfera perfectă în care s'a închis, pentru a putea să pătrundă în spiritul altor persoane din alt popor, și mai ales în spiritul așa de străin de cel francez, în spiritualitatea poporului rus.

Cel care l-a aprofundat mai mult este, fără îndoială, poporul german. Acesta, spre deosebire de cel francez, posedă o calitate pe care aș numi-o, cu un termen al esteticii germane, "**Einfühlung**", adică posibilitatea de a se insinua în spiritul altor popoare și de a căuta să înțeleagă în ce constă esența acestui spirit. E o maleabilitate mult mai mare care se poate remarca la spiritul german în raport cu spiritul francez. De altfel, germanii sunt aceia care militează mai entuziaști în cultura europeană, afară de rușii din "diaspora", pentru afirmarea geniului religios al lui Dostoievski.

Domnilor, aproape nu e scriitor german care, apropiindu-se de Dostoievski, să nu recunoască de la început că are de a face cu un excepțional geniu religios. Vă voi da câteva exemple, unele germane pure, altele străine de sânge, dar de cultură germană, care au recunoscut acest caracter religios al operei sale.

Să începem cu un nume foarte cunoscut, care iarăși circulă tot mai des în presa literară, ca și numele lui André Gide. E vorba de Ștefan Zweig, un liber cugetător, evreu austriac, ale cărui opere se bucură de o mare autoritate, în mare parte nemeritată. În orice caz, e unul din eseistii cei mai cunoscuți de astăzi ai Europei. A scris o carte intitulată **Drei Meister**, despre Dickens, Balzac și Dostoievski. Partea despre Dostoievski a fost tradusă sub forma unei cărți în limba franceză, cu

titlul **Dostoievski**, pe care o puteți găsi la orice librărie și pe care e necesar să o cunoașteți, fiind o remarcabilă analiză a geniului lui Dostoievski.

În ce privește latura sa religioasă, Ștefan Zweig spune următoarele: la sfârșitul tuturor romanelor lui Dostoievski găsim acel **katharsis** al tragediei grecești, marea purificare. După ce uraganele se îndepărtează, în aerul împospătat strălucește aureola curcubeului, acest simbol suprem al împăcării rusești. Când nașterea omului pur a avut loc, eroul lui Dostoievski pătrunde în comunitatea adevărată, eroul lui Balzac triumfă când a biruit societatea, cel al lui Dickens, când și-a luat locul în clasa socială, în viața burgheză, în familie, în profesiune. Comunitatea către care năzuiesc personajele lui Dostoievski nu mai e socială, ci religioasă; ele nu caută societatea, ci fraternitatea universală și ajungerea în adevărurile intime ale eu-lui lor și prin aceasta în comunitatea mistică, singura ierarhie ce se întâlnește în opera lui.

În altă parte spune Ștefan Zweig: "Shakespeare a creat o lume a cărnii, Dostoievski, o lume a spiritului. Universul său e poate cea mai desăvârșită halucinație care există și în același timp un realism care atinge fantasticul. Dostoievski, suprealistul în ignoranța oricărei limite, n'a descris realitatea, el a constrâns-o să se depășească pe ea însăși". Și mai departe: "Dostoievski îl surprinde pe om în clipa exaltării, când vrea să treacă peste limita extremă a posibilităților sale". Vom vedea cât de justă este această caracterizare a lui Ștefan Zweig, caracterizare care vine totuși din partea unui ateu, a unui liber cugetător.

Să vă citez un alt scriitor german, Hans Prager, care a scris o carte de interpretare filozofică, din cele mai bune, asupra concepției religioase spirituale a lui Dostoievski. Iată ce scrie acesta despre Dostoievski: "Dostoievski, ca artist și cugetător, a împrumutat formă și expresie celor mai adânci curente religioase din om; cu el, Rusia a intrat realmente în istoria spiritului occidental; el a devenit prin aceasta un filozof european". Cartea lui Hans Prager se cheamă **Die Weltanschauung Dostojewskis**, adică **Concepția despre lume și viață a lui Dostoievski**.

Un alt autor, o femeie de această dată, Teophile von Bodisco, a scris la începutul uneia dintre cele mai citite cărți despre Dostoievski, intitulată **Dostojewski als religiöse Erscheinung** (Dostoievski ca

fenomen, ca apariție religioasă), că “pentru Dostoievski problema centrală a vieții noastre e problema credinței”.

În sfârșit, o altă carte remarcabilă, tot atât de des citată, e aceea a lui Eduard Thurnayeen, intitulată simplu **Dostojevski**, în care scriitorul rus e privit ca un geniu religios.

O altă carte despre Dostoievski, care nu se mai găsește astăzi, e aceea a filozofului neokantian Paul Natorp.

V’am citat din cultura germană numai câțiva autori din ale căror comentarii reiese clar că ei îl privesc pe Dostoievski, înainte de toate, ca pe un geniu religios.

Domnilor, să vedem cum îl consideră pe Dostoievski proprii săi conaționali, cum e privit acesta în lumea intelectuală rusească. Firește că n’am să-i citez pe toți autorii care l-au studiat și adâncit. Cei pe care vi-i voi cita însă sunt nume dintre cele mai glorioase ale culturii rusești. Voi începe cu cel mai mare filozof pe care l-a dat poporul rus, cu cel care e un fel de Platon al filozofiei rusești și care se cheamă Vladimir Soloviov. El e unul dintre aceia care l-au cunoscut personal pe Dostoievski pe când era cu mult mai tânăr decât el. Împreună au făcut călătorii de documentare religioasă, trăind amândoi zile dintre acelea care rămân neuitate în viața spirituală a geniilor prietene. Între altele, amândoi au făcut una sau mai multe călătorii la celebra Mănăstire Optina, unde Dostoievski s’a orientat asupra vieții spiritual-monahale pentru ca să scrie opera capitală a vieții sale, romanul **Frații Karamazov**. Se spune mai ales că acea figură serafică în care el a întrupat simbolul societății viitoare creștine, așa cum o vedea el în puritatea viziunii lui, Alioșa, de fapt centrul spiritual al acestui roman, e creat după modelul Vladimir Soloviov, care pe atunci avea numai 20 de ani.

Iată ce spune Soloviov despre sensul religios al operei lui Dostoievski, în cartea sa care în nemțește poartă titlul **Drei Reden zum Andenken Dostojewskis** (**Trei cuvântări în amintirea lui Dostoievski**): “Eu cred că Dostoievski nu trebuie privit ca un romancier obișnuit, ca un scriitor înzestrat și inteligent; în el trăia ceva mai mare și acest ceva e ceea ce-l caracterizează în special și lămurește influența lui asupra altora”. Și mai departe: “El nu credea numai în împărăția lui Dumnezeu din trecut, ci și în ceea ce va să vie, și înțelegea necesitatea trudei și a jertfei pentru înfăptuirea ei”. În altă parte scria că “sensul

general al întregii opere a lui Dostoievski sau însemnătatea lui Dostoievski în eficacitatea lui publică stă în precizarea dublei probleme: a idealului cel mai înalt al societății omenești și a drumului adevărat pentru atingerea acestui ideal”. Mai departe precizează care e acest ideal: “Dostoievski osândește căutarea unui ideal abstract și arbitrar și îi opune idealul religios al poporului, care se întemeiază pe credința în Hristos. Întoarcerea la această credință e singura soluție, atât pentru Raskolnikov, cât și pentru societatea omenească posedată de demoni. Singură credința în Hristos, vie în popor, conține acel ideal pozitiv al societății omenești, în care orice personalitate se știe solidară cu toate celelalte personalități”. Și mai departe: “dacă vrem să numim cu un cuvânt acel ideal general omenesc la care a ajuns Dostoievski, acest cuvânt nu e poporul, ci Biserica. Pentru că în Biserică Dostoievski văzuse imaginea vie a societății viitoare creștine, regenerată după ce va fi trecut prin infernul tuturor patimilor și suferințelor purificatoare”.

Să vă citez un alt scriitor care, dacă nu e de mărimea lui Vladimir Soloviov, e totuși un teolog cu autoritate, Nicolae Arseniev, actualmente profesor refugiat în Germania. Într-o carte a sa, **Ostkirche und Mystik**, el spune, vorbind despre diferența dintre noi și catolici, în ce privește accentul principal pe care catolicii îl pun în credința lor, că în Ortodoxie accentul cade pe triumful învierii, pe când la catolici accentul cade pe patimile și moartea lui Hristos. De aceea, spune el, pentru noi Paștele e triumful vieții asupra morții, ce se revarsă în sufletul credincioșilor: “aceste tomuri de bucurie a învierii vibrează în cele mai înalte creații de viață spirituală a poporului rus, ca de pildă în acel capitol, la mormântul starețului Zosima, intitulat **Nunta de la Cana**, punctul culminant al operei lui Dostoievski. E același clocot de bucurie a învierii, de biruință a vieții veșnice”. Opera la care se referă e tot **Frații Karamazov**, iar capitolul cuprinde visul de bucurie al lui Alioșa. Și mai departe: “ecouri ale unor astfel de stări ale iubirii ce se revarsă peste întreaga creație, ecouri ale acestei mistici a părinților creștini din Răsărit vibrează în acele strălucite pagini mistice ale literaturii rusești, în învățăturile bătrânului Zosima din **Frații Karamazov**”.

Un alt slav, Sergiu Perski, a scris direct în franceză o carte despre Dostoievski, intitulată **La vie et l'oeuvre de Dostoievsky**, încoronată de asemenea de Academia Franceză. V'o recomand ca pe

una din cele mai bune și complete cărți asupra operei și vieții lui Dostoievski.

O carte asemănătoare cu aceasta este cea a lui Meyer Gräffe, în limba germană, intitulată **Dostojewski als Dichter**, unde autorul se ocupă numai de valoarea literară a operei sale. E un studiu estetic asupra lui Dostoievski. Iată ce spune Sergiu Perski în cartea sa **Viața și opera lui Dostoievski**: "Filozofia lui Dostoievski are fundamente pur religioase. Fără încetare, preocupat de un principiu superior, directiv, Dostoievski a supus foarte logic pe om și fericirea umană acestui principiu. El însuși era predispus înainte de toate la supunere. Nu e într'asta nici conservatorism, nici reacțiune, ci numai necesitatea de a asculta o autoritate, necesitate care în general e înăscută naturilor religioase".

În sfârșit, să vă citez și cuvintele unei fete bisericești, IPS Antonie, Mitropolit al Kievului și Galiției, care trăiește acum în exil. În 1921 se găsea la Sofia, unde a publicat cartea **Glose la opera lui Dostoievski**. "Nu vom vorbi din partea noastră. Trebuie să întrebăm acest filozof care a prezis așa de bine ceea ce s'a întâmplat. N'am vrut să-l credem atunci și ne-am nenorocit. Să credem acum și vom găsi calea către renașterea umană. Cu astfel de idei am început iarna aceasta să scriu **Glosele la opera lui Dostoievski**, scoțând în evidență maxime de educație a copiilor și adolescenților. Poporul și societatea, preoții și călugării, revoluția și ateismul, apelul societății la renaștere, Pușkin și slavofilii, viciile societății, ale obiceiurilor și legilor noastre, Ortodoxia și ereziile, Rusia și Europa, războiul, străinii, femeia rusă și misiunea ei, despre religii în general, caracterul autorului și observațiile sale psihologice asupra oamenilor și vieții în general". Acesta e, de fapt, cuprinsul cărții pe care Mitropolitul Antonie a închinat-o interpretării operei lui Dostoievski. Iată prin urmare și o față bisericească, care vine, cu autoritatea sa în interpretarea religioasă a geniului literar al lui Dostoievski. Știți că Mitropolitul Antonie e unul din cei mai de seamă cărturari pe care i-a dat Biserica rusă de azi și autorul unuia din cele mai bune și valoroase catehisme, tradus și în românește de Părintele Tinca de la Iași.

După aceste citate cred că v'ați făcut o idee destul de limpede despre semnificația religioasă a operei complete a lui Dostoievski. Vă

spuneam în altă prelegere că, după moartea lui Dostoievski, adâncindu-se sensul metafizic religios al romanelor lui, s'a creat o școală filozofică nouă: *școala dostoievskiană*. Este o școală de filozofie religioasă care tinde acum să depășească granițele culturii rusești propriu-zise și să capete aderenți mai ales în lumea cugetătoare protestantă. V'am pomenit de asemenea o revistă protestantă, care apare cu acest scop precis de filozofie religioasă ortodoxă, în numele lui Dostoievski și sub autoritatea lui Nicolae Berdiaev, revista germană "Orient und Occident". În interpretările noastre ne vom conduce însă în mare parte după cea mai bună carte care s'a scris asupra lui Dostoievski și care îi aparține lui Nicolae Berdiaev, **Die Weltanschauung Dostojewskis** sau, în franțuzește, **L'esprit de Dostoievsky**, și pe care v'o recomand pentru că vă conduce la înțelegerea concepției religioase a scriitorului.

Nicolae Berdiaev îl compară pe Dostoievski cu Dante și Shakespeare, făcând diferență între unul și altul în ce privește atitudinea lor față de om, felul cum concep ei omul dantesc, omul shakespearian și omul dostoievskian. În ce-l privește pe Dante, zice Berdiaev, omul e încadrat în ordinea obiectivă a cosmosului, deasupra lui e cerul cu etajele suprapuse, așa cum și-l închipuia lumea medievală, dedesubtul lui e infernul, așa cum îl cunoașteți din descrierile dantești. Raiul și iadul, fie deasupra, fie dedesubt, sunt exterioare omului dantesc, medieval. Omul trăiește ca o rotiță în acest mecanism care e ierarhia stabilită, categorică, așa cum se desface din viziunea cosmică medievală.

Spre deosebire de această concepție, în care omul apare așa de strict încadrat în cosmosul socotit ca operă divină, omul lui Shakespeare, omul Renașterii (fiindcă acesta e omul shakespearian) apare în spațiul gol care se deschide în jurul lui, în spațiul devastat și golit de medievalism, prin noua concepție a Renașterii despre lume și viață.

Cerul de deasupra lui e acum gol, nu mai e cerul ierarhiei medievale, iar iadul de dedesubtul lui nu se mai vede. Omul e descadrat din ierarhia cosmică a concepției medievale și trăiește acum izolat, bizuindu-se mai mult pe propriile sale puteri. Prin urmare, golul din jurul lui stârnește panică în sufletul lui și această panică îl face să se analizeze, să-și cunoască mai de aproape sufletul. Omul shakespearian ajunge astfel la lăuntrul lui propriu, la descrierea sufletului său. E ceea

ce am putea numi omul psihologic, omul care, pierzându-și punctele de rezim din lumea exterioară, și le caută în propria lui putere, în sine însuși, și ajunge astfel la descoperirea sufletului său. Descoperirea aceasta însă, spune Berdiaev, nu merge până în ultimele ei consecințe, adică e descoperirea unui fenomen psihologic care nu merge până la rădăcinile tainice adânci ale psihologiei moderne.

Lucrul acesta, zice Berdiaev, îi era rezervat lui Dostoievski, pentru că în viziunea lui omul apare izolat în golul din lumea creată de cultura și civilizația modernă; dar prin izolarea lui, în panica ce-l cuprinde, el își adâncește o dată mai mult sufletul, așa cum și-l adâncise omul shakespearean. Și, în aceste adâncuri pe care le sapă mereu omul modern, omul dostoievskian descoperă, dincolo de suflet, spiritul. Și pentru omul modern e vorba iar despre un iad și un rai, dar raiul nu mai este suprapus ca pentru omul medieval al lui Dante, iar iadul nu mai e sub dânsul ca pentru același om medieval. Atât raiul, cât și iadul se deschid fie ca perspectivă de lumină, fie ca perspectivă de infern în sufletul omului modern. Iadul și raiul sunt acum prezente, imanente, trăiri ale aceluiași suflet modern. E, prin urmare, o adâncire a sufletului modern, o adâncire până la ultimele sale rădăcini, până acolo unde se găsește aurul etern al spiritului. Acesta e omul dostoievskian, spre deosebire de tipul medieval al lui Dante și tipul Renașterii al lui Shakespeare. E omul care poartă în el și raiul, și infernul totodată. Omul în care se dă această luptă uriașă, această încăierare între principiul răului și principiul binelui, în care în cele din urmă învinge principiul binelui, principiul creștin, și triumfă viziunea unei societăți creștine. De aceea, și pe bună dreptate, Berdiaev, dacă-l numește psiholog pe Shakespeare, îl numește mai mult decât psiholog pe Dostoievski, și anume **pneumatolog** — omul care a descoperit spiritul în compoziția umană.

La sfârșitul perioadei scolastice a fost un mare personaj religios care a descoperit sufletul — sfânta catolică Tereza de Avilla. Această scriitoare înseamnă, în literatura bisericească și religioasă, o revoluție față de ceea ce era până la ea. E întâia oară când un scriitor bisericesc de genialitatea Terezei de Avilla descoperă sufletul în nuanțele sale vii, verzi — așa putea zice, spre deosebire totală de speculația teoretică, uscată, pe care o prezenta scolastica până la ea. În domeniul psihologiei

și al experienței religioase, Tereza de Avilla, care trăiește imediat după descoperirea Americii, e un fel de Columb al psihologiei moderne. Precum Cristofor Columb a descoperit un nou continent geografic, America, tot așa Tereza de Avilla descoperă acest imens continent interior care e sufletul omenesc, surprins în toate nuanțele mișcărilor sale, sub unghiul religios.

Ca și Tereza de Avilla la sfârșitul evului mediu, Dostoievski, în această epocă care e poate un sfârșit de epocă și începutul altei epoci, fiindcă avem de-a face cu un vizionar, descoperă la rândul lui un alt continent interior, și anume acela al spiritului. De aceea, opera lui Dostoievski e capabilă, cum zic unii dintre interpreții săi cei mai subtili, de mai multe sensuri.

S'a creat în timpul din urmă o adevărată exegeză dostoievskiană. Acum un nou scriitor, Sergiu Hesén, a publicat un articol în revista pomenită, "Orient und Occident", în care vorbește despre adevăratele sensuri în care trebuie să înțelegem opera lui Dostoievski. Un sens **empiric**, altul **psihologic** și altul **pneumatologic**. Aici veți vedea însemnătatea acestui geniu extraordinar în descrierea spiritului, în descrierea esenței spirituale, eternă vieții omenești.

Opera lui Dostoievski

Am să vă schițez astăzi câteva din operele cele mai însemnate ale lui Dostoievski. Materialul acestui curs este de fapt foarte vast, deoarece l-am făcut timp de doi ani la Chișinău. Desigur, n'am să tratez decât câteva probleme în scurtul timp care ne mai rămâne până la sfârșitul anului. Unele din aceste prelegeri vor părea fără o legătură intrinsecă între ele, din pricină că sunt trei, patru, cinci sau chiar șase prelegeri concentrate într'una singură. De fapt, lecția de astăzi ar trebui să fie împărțită în mai multe lecții. Atunci când e vorba să discuți romanele lui Dostoievski, cu problemele care se degajă din ele, cu complexitatea lor, îți trebuie pentru fiecare carte cel puțin o prelegere. Eu voi face o singură prelegere pentru toate, din pricină că nu avem timpul necesar. Vă spuneam într'o prelegere trecută că în personalitatea lui Dostoievski avem de-a face cu ceva anormal. Această anormalitate o înfățișează de fapt orice geniu; în sensul că e supranormal, adică e o apariție excepțională, nesimilară cu concepția comună de om pe care îl cunoaștem noi. La Dostoievski însă această anormalitate normală, ca să zic așa, a geniului său se complică prin faptul că în omul Dostoievski avem de-a face cu un bolnav, cu un epileptic.

Nu e timpul — locul ar fi — să facem considerații mai largi asupra epilepsiei. E un capitol din psihiatrie, o boală ale cărei cauze nu se cunosc și, prin urmare, ale cărei remedii nu se cunosc de asemenea. De obicei, nenorociții atinși de această boală stranie și necunoscută, care în termeni populari se cheamă "ducă-se pe pustii", sunt idiști. Se

întâmplă, prin nu știu ce bizarerie a naturii, că unii epileptici sunt genii. Însă, de regulă, cei care sunt atinși de epilepsie sunt idiști. Dintre cei geniali, istoria cunoaște cazul lui Mahomed. Dostoievski e unul din acești epileptici excepționali. În antichitate, această boală se chema *boala sacră* și se credea că în cei atinși de ea locuia spiritul zeilor. Mai târziu, în creștinism se credea că e o posesiune a diavolului. Nu putem să afirmăm nimic din toate acestea, decât că e o boală ale cărei cauze nu se cunosc și, prin urmare, ale cărei remedii încă nu s'au aflat. Dar, în ceea ce privește personalitatea lui Dostoievski, se pare că această boală a dat o ascutime cu totul excepțională sensibilității și inteligenței lui. E un fel de paradoxal rafinament al întregii lui personalități. El o descrie de multe ori și ca experiment personal, punând-o pe seama diferiților săi eroi. Întotdeauna o descrie ca un fel de extaz, dar morbid, nu religios. Dostoievski simte punctul culminant al epilepsiei aproape ca un fel de extaz religios. El vorbește la un moment dat chiar de deliciile pe care i le dădea această exaltare a accesului epileptic. Probabil că specificul acesta morbid din ființa lui Dostoievski i-a facilitat, cum spuneam, acea viziune cu totul excepțională pe care a dovedit-o în arta sa.

S'a spus despre Dostoievski, și chiar el însuși a spus-o, că e un realist fantastic. Mulți critici ai lui găsesc că e justă caracterizarea. Ce înseamnă acest realism fantastic al operei dostoievskiene? Realism nu înseamnă naturalism, fiindcă naturalismul este copia credincioasă a naturii în artă. Realismul e cu totul altceva, e originea esenței realității, a ceea ce este esențial în natură și viață, și transformarea acestui esențial după puterea geniului creator, urmată de turnarea în forme nepieritoare de artă. La Dostoievski, acest realism devine fantastic din pricina acestei sensibilități, a acestei ascutimi de spirit excepționale la care, probabil, a contribuit și această boală de care a suferit el. Aș putea să fac, pentru a fi mai plastic, asemănarea materialului pe care îl lucrează Dostoievski în opera lui, cu fierul. La temperatura normală fierul are culoarea pe care o știți, gris-fer. Dacă îl introducem în foc la o anumită temperatură, fierul se înroșește. Dar dacă îl supunem acțiunii unei temperaturi mult mai înalte, fierul devine alb. Va să zică el capătă o culoare din ce în ce mai imaterială, aș putea zice, sub puterea tot mai intensă a flăcării.

Așa se întâmplă și cu materialul întrebuințat în operele de artă. La temperatura normală, pentru talentele naturaliste, ca să zic așa, natura apare în artă ca o copie fidelă. La talentele dotate într'un mod deosebit, acest material, pe care îl întrebuințează artistul, apare oarecum transfigurat, ca și fierul care la căldură își schimbă culoarea, din gris în roșu. Iar la anumite personalități creatoare acest material întrebuințat în artă apare cu totul transfigurat, întocmai ca fierul care la temperaturi înalte devine cu totul alb. Această putere, într'adevăr genială, de a deforma mai întâi realitatea și apoi de a o transforma și de a-i da cu totul alte înfățișări, dar recunoscând în acele înfățișări cu caracter fantastic liniile esențiale ale realității, o are Dostoievski în creațiile lui literare. De aceea, citind un roman al lui, să nu vi se pară curios că intrați dintr'o dată într'o lume aproape fantastică. El nu e ceea ce se cheamă "un romancier fantastic", care imaginează à la Jules Verne diferite lucruri pe teme date. El e un realist fantastic, în sensul real al vieții, trecând realul prin retorta geniului său — topindu-l, încălzindu-l la această flacără înaltă a geniului său — dându-i cu totul altă înfățișare, fără însă să-și piardă caracterul esențial. De aceea, citind unul din romanele lui Dostoievski, intrați dintr'o dată cu desăvârșire în altă lume decât în cea reală, dar recunoscând în trăsăturile esențiale ale lumii create de el pe cele ale lumii reale în care trăim. Eroii săi, fiind modelați prin flacăra creatoare a geniului, au toți un aspect de halucinați. Fiecare dintre ei are ceva din acest anormal al genialității excepționale a lui Dostoievski.

Vă spuneam în prelegerile trecute că, după ieșirea lui din închisoare, după exilul siberian, cartea cu care atrage din nou atenția, stârnind un mare răsunet în jurul numelui, e **Amintiri din casa morților**, semnificativă pentru noi, fiindcă în ea e condensată, între altele, nu numai o mare experiență umană, dar și o experiență religioasă; e cartea care-l prezintă pe Dostoievski clarificat în punctele de vedere pe care avea să le dezvolte în opera lui de mai târziu. Din punctul de vedere literar al fecundității lui creatoare, deceniul cel mai rodnic e penultimul al vieții lui, adică 1860-1870. În această vreme se întâmplă și cele mai mari nefericiri ale lui: boala ajunge la paroxism, patima lui pentru jocul de noroc se dezlănțuie cu ultima furie, e un falit urmărit de nenumărați creditori haini de dincolo de granițe. Ei bine, e un miracol că tocmai în această vreme acest om bolnav, nefericit, prigonit din toate părțile,

creează trei opere din cele mai de seamă ale lui, care-i fac numele nemuritor: romanul **Crimă și Pedepsă**, apoi romanul **Idiotul** și romanul **Posedații**. Celălalt mare roman, care împlinește această tetralogie, pe care se reazemă gloria lui Dostoievski, e **Frații Karamazov**, scris către sfârșitul vieții, în a doua jumătate a ultimului deceniu al vieții lui.

Am să vă spun câteva cuvinte despre fiecare din aceste romane, ca să vă faceți o idee și ca să vă servească drept puncte de reazem în lecturile dumneavoastră.

În **Crimă și Pedepsă**, subiectul e dat chiar în numele romanului. E vorba de un student, Rodion Raskolnikov, nihilist, format după ideile noi, liberale ale timpului, izolat de lumea cealaltă, în sărăcie, și care își cultivă personalitatea într'un mod atât de egocentric, încât ajunge la convingerea că totul îi e permis. Prin urmare, doctrina pe care o reprezintă Raskolnikov se rezumă la aceste cuvinte: **totul e permis**.

În halucinațiile lui raționaliste, fiindcă e un om care citește și cugetă neconținut, ajunge prin raționamente logice la necesitatea de a face o crimă. În egocentrismul lui se aseamănă cu Napoleon. El e de părere că legile comune sunt pentru oamenii comuni, de duzină, și că oamenii excepționali trebuie să se bucure de un regim excepțional, în afara legilor. El se consideră excepțional și atunci totul i se pare permis. La această concluzie ajunge printr'o serie întreagă de silogisme, de raționamente, pentru că Dostoievski nu numai în această operă, dar și în altele, vrea să arate că rațiunea care funcționează fără controlul vreunei autorități și mai ales fără controlul autorității religioase, duce la extravaganta, crimă sau sinucidere. Vom vedea în alt roman că același raționament logic duce la sinucidere. Raskolnikov ucide o cămătăreasă bătrână, fiindcă el, om excepțional, are dreptul să trăiască bine, dar e sărac, pe câtă vreme femeia aceasta bătrână și avară, care are bani, nu înseamnă nimic în viață, existența ei nu are nici un sens. Prin urmare, poate să dispară fără nici un fel de remușcare, iar Rodion să intre în posesia averii.

O dată cu ea o ucide și pe o soră a ei, nevinovată, lucru care nu intra în calculele lui. Acum începe de fapt adevărata dramă, după ce crima s'a săvârșit, și e partea cea mai importantă a romanului. El crezuse la început, prin raționamentul pe care și-l făcea și care ducea logic la

crimă, că aceasta o dată săvârșită, nimic nu se va mai întâmpla în sufletul lui. Ce se întâmplă însă după crimă? După crimă apare cu totul alt fapt, pe care îl ignorase complet în sufletul lui, o preocupare care ajunge obsesie a crimei pe care a făcut-o, iar această obsesie îl duce până la halucinație și nebunie. Ajunge în cele din urmă, când nu era încă descoperit, să intre în contact cu polițiștii, să vorbească neconținut de această crimă, să vadă dacă ei știu că el este criminalul. De fapt, la el nu e vorba de remușcare, fiindcă descrierea psihologică, fenomenal de adâncă din acest roman, analiza pe care o face Dostoievski, conținutul acesta psihologic care se transformă mereu, nu e încă o remușcare. Remușcarea ar fi în cazul când eroul ar avea o conștiință religioasă morală, ceea ce nu are încă. Ceea ce se ridică din adâncul sufletului ca protest împotriva crimei, e un lucru de care nu-și dă încă seama, pe care rațiunea sa nu-l pricepe încă. Remușcarea o va sesiza de abia mai târziu.

În această vreme el o cunoaște pe Sonia, o fată dintr'o familie extrem de săracă, cu copii mulți care mor de foame, un tată bețiv și o mamă care o trimite în stradă să se vândă pentru ca familia să poată trăi.

Această fată însă, care nu e împinsă la desfrâu de impulsurile ei, ci e sacrificată de familie, are un suflet foarte nobil. Trăiește în noroiul străzii, dar în sufletul ei nu e stinsă icoana lui Iisus Hristos, fiindcă Sonia e credincioasă. În contact cu Sonia, cu imboldurile ei sufletești, Raskolnikov, turmentat de ideea crimei lui, ajunge să-i mărturisească crima. Apoi îi mărturisește crima surorii lui. Amândouă aceste femei îl sfătuiesc, fiindcă îl vedeau că merge sigur spre nebunie, să-și declare crima, și Raskolnikov, nemaiputând să suporte infernul din sufletul lui, din pricina crimei, se duce și o declară. E condamnat la 9 ani de închisoare siberiană. Sonia îl urmează în închisoare, unde se petrece cu el exact același proces pe care l-a trăit Dostoievski și aceeași clarificare sufletească, prin credința creștină. Și aici Biblia își are un rol preponderent, fiindcă Sonia e aceea care, stând în preajma închisorii, vine la el și-i vorbește, îi citește din Biblie. În cele din urmă Raskolnikov, expirându-i pedeapsa, ajunge prin remușcare la conștiința morală a purității, începând o nouă viață.

Occidentalisti

Un artist în genere, un geniu, un creator aduce incontestabil un aport de originalitate în lumea culturii. Dar nu e mai puțin adevărat că, oricât de nobil și original ar fi aportul unui geniu creator, opera lui nu se dispensează de elementele împrumutate mediului și vremii sale. Dostoievski e fără îndoială unul din marile genii creatoare în literatura universală, iar în opera lui vom găsi elemente care fecundează posteritatea, tot așa cum vom găsi elemente care vin de la înaintașii săi și care intră ca parte integrantă în ideile care se desfac din această operă. De aceea, și mai cu seamă fiindcă de-a lungul acestei opere a lui Dostoievski vom întâlni adesea discuții alese și personaje în care s'au interpus anumite atitudini, pentru a le înțelege mai bine trebuie neapărat să cunoaștem cel puțin în linii generale ideile mari care frământau lumea rusească la apariția lui Dostoievski. Înainte de a intra, prin urmare, în analiza și sublinierea semnificației înalte a operei lui, vom face o paranteză introductivă, închinând două lecții ideilor principale care au precedat formarea lui Dostoievski.

După anul 1825, Rusia trece printr'o perioadă de mari frământări. Anul 1825 înseamnă încercarea revoluționară a decembriștilor, încercare ce se termină, după cum era de așteptat, în Siberia. Dar atmosfera generală din această vreme și până la 1848, și mai târziu chiar, este atmosfera generală de zbucium nu numai rusesc, ci și european.

Ideile de prefacere socială și politică ale marii revoluții franceze se exercită foarte dominant în întreaga lume. Războaiele napolconiene

răscoliseră Europa de la un capăt la altul și dădeau, pe lângă ideile revoluționare, un surplus de gusturi pentru noile așezări în această Europă. Adăugați la acestea marea mișcare cunoscută în literatura europeană sub numele de romantism, care, afirmând cultul individualității creatoare, afirma în același timp cultul individualității naționale a geniului creator al popoarelor. Suntem în epoca în care se vorbește întâia oară și foarte mult despre geniul popoarelor. Același romantism în Apus, prin anumite personalități de geniu, pe care le crease, atrăsese din nou un gust special pentru catolicism și pentru mistica ce se cuprinde în catolicism.

În afară de aceasta, în ce privește Rusia în special, suntem în epoca în care intelectualitatea rusească este dominată, pe lângă acest curent european de idei și fapte, de noua filozofie, idealismul german, reprezentat în special prin Schelling și Hegel.

Două mari curente se precizează în acest deceniu în cultura rusească, și anume: curentul occidentalist și curentul slavofil. Aceste două mari curente de idei precizate în prima jumătate a veacului al XIX-lea se vor împleti în lupta continuă de-a lungul întregii culturi rusești. Ne vom ocupa în prelegerea de astăzi de primul curent de idei, pe care l-am numit curentul occidentalist. Domnilor, curentul occidentalist are și el două subdiviziuni: una a curentului liberal și alta a curentului catolicizant. Tendința manifestată în general în acest curent occidentalist este ușor de înțeles. Gândiți-vă chiar la numele pe care îl poartă. Gânditorii, scriitorii, agitatorii ruși care se inserează în acest curent vor o integrare a Rusiei în cultura și în formele de viață occidentale. În această epocă — prima jumătate a veacului al XIX-lea — se pune în Rusia problema capitală a orientării acestei lumi rusești către Occident, sau către ea însăși. Acestea sunt cele două mari întrebări care se nasc în mișcarea rusească, cărora occidentalismul și slavofilismul caută să le dea răspunsuri.

Occidentalismul, fie liberal, fie catolicizant, pornește de la o convingere inițială, și anume că Rusia, în imensitatea ei, este un fel de tabula rasa, pe care trebuie construită o cultură, o societate și un stat care să corespundă formelor sociale, politice, de cultură și civilizație occidentală. Problema era de fapt pusă istoricește cu un veac înainte de veacul al XIX-lea. Cel care o pusese întâi, în mod brutal, a fost împăratul

Petru cel Mare care voia dintr'o dată occidentalizarea și civilizarea Rusiei, dar cu forța. Ca să înțelegeți opera pe care a făcut-o sau pe care a vrut s'o facă Petru cel Mare, închipuiți-vă felul în care Kemal Pașa civiliza turcii în vremea noastră.

Este o operă de civilizare pur formală, făcută cu sila, prin teroare, cum sunteți la curent, cred. Puteți înțelege foarte ușor metoda similară pe care a întrebuintat-o țarul Petru cel Mare în Rusia, după anul 1807. Dar această încercare de a pune la punct Rusia cu sila, cu porunca, la începutul veacului al XVIII-lea, era superficială și prea formală. Acum, după un veac, problema se pune pe terenul ideilor, pe terenul unui conținut.

Raportul acesta dintre Rusia și Europa noi îl cunoaștem din însăși cultura și istoria modernă a României, fiindcă e problema care s'a pus nu numai Rusiei, ci și nouă, românilor, și anume occidentalizarea țărilor din Răsărit, a țărilor balcanice și a Rusiei, înapoiate din punctul de vedere al civilizației.

Gânditorul german Oswald Spengler are o caracterizare foarte potrivită pentru această situație a țărilor înapoiate din Europa, care vroiau să se pună la punct cu nivelul de civilizație atins de țările occidentale. El numește aceasta un fenomen de pseudo-morfoză, adică de dezvoltare, de transformare. O morfoză naturală, o morfoză adevărată se petrece în țările în care cultura și civilizația se dezvoltă organic și simultan, cum ar fi Franța. Dar un fenomen de pseudo-morfoză, de dezvoltare artificială, nu-l putem observa decât în aceste țări înapoiate sub anumite raporturi, care totuși, la un moment dat, vor să se pună brusc la punct, la nivelul european.

Fenomenul acesta de pseudo-morfoză, de punere la punct în mod artificial, se petrece cu toate țările balcanice în veacul al XIX-lea, se petrece cu România, se petrece pe o scară mai largă cu Rusia. Curentul de occidentalizare reprezintă acest fenomen de pseudo-morfoză, cum l-a numit Spengler. Curentul slavofililor reprezintă un protest, o reacție împotriva acestei direcții artificiale, de pseudo-morfism, adică de punere forțată la punct cu civilizația apuseană. Problemele acestea le vom întâlni de-a lungul întregii opere a lui Dostoievski, adânc preocupat de problema orientării spiritului rusesc, a destinului Rusiei și a mesianismului ei în lume. Dar el are antecesorii

în această privință. Care sunt acești antecesorii? Asupra occidentalismului, prin ideile sale liberale, adică transformarea societății rusești după noile idei care vin din revoluția franceză, nu vom stăruia atât de mult, întrucât nu este așa de important pentru preocupările noastre, și apoi sunt lucruri pe care le cunoașteți de la noi. Ceea ce înseamnă la noi generația pașoptistă au voit să reprezinte în Rusia occidentalității sau „*zapatnicii*”, adică transplantarea ideilor liberale de transformare a societății și a statului după modelul Occidentului. Liberalismul acesta rusesc se înfățișează hotărât și de la început într-o formă și cultură ateistă.

Liberalismul rusesc este de la început categoric ateu, prin urmare categoric negator al ortodoxismului rusesc, nu numai al țarismului. Când în Rusia domnea țarul Nicolae I, din pricina încercărilor revoluționare din 1825 scrisul rusesc suferea cea mai oprimantă teroare. De aceea el ia forma de roman, cum v'am spus într-una din prelegerile trecute, în care se deghizează ideile și preocupările sociale de transformare a societății sau, dacă scriitorii nu aveau talent de romancieri, ei erau critici literari și își transpuneau ideile pentru a scăpa de cenzura rusească, disimulându-le în forma de critică literară.

Capii care dau coloratura hotărâtă a personalității lor occidentalismului liberal și ateu sunt în special criticii literari. În fruntea lor e cel mai mare critic pe care l-a avut Rusia și care se numește Bielinski. El este primul critic literar care declară, după Nekrasov, marele talent creator al lui Dostoievski în scrierea **Oameni sărmani**.

Al doilea urmaș al lui Bielinski este Cernîșevski, care face tot critică literară, metodă prin care el predică ideile sociale revoluționare. Cernîșevski o isprăvește în închisoare. În cei 20 de ani de exil siberian, el scrie cartea **Ce e de făcut?**, pe care socialiștii noștri au tradus-o în românește încă dinainte de război. În Rusia era considerată un fel de evanghelie a socialiștilor. Ideile lor în literatură nu ne interesează. Însuși marele Bielinski are în această privință atitudini care variază, până când în cele din urmă ajunge la faimosul său principiu literar „artă pentru viață”. Știți că există dictonul: „artă pentru artă”, în timp ce la Bielinski apare rectificat în sensul de literatură pusă în slujba ideilor sociale. Din punctul de vedere al poeziei sociale, el reprezintă tovarășul de luptă socială al poetului Nekrasov, care are o covârșitoare influență

asupra dezvoltării literare și a spiritului rusesc din această vreme, un ateu declarat care face profesie de credință ateistă.

Cealaltă ramură a occidentalismului este catolicizantă. Pe câtă vreme scriitorii liberali propovăduiau o formulă de civilizație a Rusiei pe cale revoluționară, în sensul ideilor liberale, curentul catolicizant vedea ridicarea Rusiei, salvarea ei, chemarea la un nivel de mare cultură și civilizație prin intrarea ei în formula de viață catolică. Curentul acesta e reprezentat în această vreme de celebrul gânditor Petru Ceadaev.

După unii istorici literari, Petru Ceadaev s'a născut la 1794 și a murit la 1856, iar după alții s'a născut la 1793 și a murit la 1855. Aceste date le veți găsi variind în istorisirile literare asupra Rusiei. Face parte din înalta aristocrație rusească, ia parte la războaiele napoleoniene și în tinerețea lui trăiește în Apus vreo cinci ani (1822-1826). În Occident (Germania) el face cunoștință foarte de aproape cu filozoful Schelling. Trecând în Franța, el câștigă prietenia celui care a încercat modernizarea catolicismului democratizându-l, fostul preot catolic Lammenais, unul dintre cele mai mari spirite reformatoare ale vremii. I-a cunoscut în același timp pe marii gânditori catolici din vremea restaurației franceze și teoreticieni ai teocrației catolice. E o fire discretă, nu tocmai curajoasă, singuratică, un fel de ascet, care se pare că avea și misiuni mistice. În Germania a fost prieten cu Eckstein, unul din cei mai mari mistici. Ducea personal o viață severă, așa că a fost numit la vremea lui, cum spune Massaryk în **Russland und Europa**, "ascet îmbrăcat în frac de salon". Ceadaev, firește, nu putea să își publice ideile, care erau foarte îndrăznețe pentru spiritul oficial al Rusiei și pentru cenzura aspră care stăpânea. Scrierile, de altfel foarte puține, vreo patru la număr, intitulate **Scrisori filozofice**, au fost redactate în limba franceză și au circulat la început sub formă de manuscrise prin saloanele aristocratice, citindu-se din mână în mână, obicei care e foarte practicat și astăzi în Rusia bolșevică în ceea ce privește literatura creștină. Să știți că literatura creștină este foarte puternică în Rusia de astăzi, o literatură cu caracter profetic, apocaliptic, și care circulă intens în manuscrise, din mână în mână, răspândindu-se cu o repeziciune fenomenală, așa încât faimoasa poliție bolșevică rămâne uimită de acest lucru. Tot așa circulau în acea vreme nu numai scrierile lui Ceadaev, dar și scrierile

care au dus la Rusia revoluționară de astăzi. Vedeți, totdeauna lucrurile în istorie se inversează. Ceea ce era Rusia socialistă prigonită de poliția statului țarist este astăzi Rusia creștină prigonită de poliția statului bolșevic; ceea ce atunci era la suprafață, astăzi e subteran, și invers, ceea ce acum e la suprafață, era atunci subteran. Ceadaev scria în franțuzește, ceea ce dovedește că nici nu se gândea să publice în rusește scrierile sale, fiindcă acestea se citeau din mână în mână în saloanele aristocrate ale vremii.

Scrierile sale sunt adresate unei Doamne imaginare — era o manie literară — și fiecare scrisoare este datată, iar locul este Necropolis. Foarte interesant este Necropolis, care înseamnă “cetatea morții”. Necropolis era pentru Ceadaev însăși Rusia, din punct de vedere cultural considerată o țară moartă, țara morții culturale. Vom vedea în continuare de ce considera el aceasta. Se face cunoscut în Rusia printr’o revistă, “Telescopul”, condusă de un scriitor, Nadeje, căruia îi cade în mână unul din manuscrisele lui Ceadaev, pe care îl traduce în rusește și îl prezintă cenzorului, ocupat la o partidă de cărți de joc. Cenzorul n’a băgat bine de seamă despre ce era vorba și, ca să-l lase în pace, i-a dat autorizație. Când a apărut, a produs o stupefacție în toată Rusia. A făcut o vâlvă extraordinară, stârnind discuții, cum se întâmplă de obicei în cazul oricărei idei noi, împărțind lumea în două: pro și contra. Scrierea a căzut și în mâna țarului care a găsit imediat o soluție. A găsit că autorul nu poate fi decât nebun și i-a trimis un medic, bineînțeles, însoțit de un agent al poliției. Fiindcă era aristocrat, l-a îmbrăcat în cămașă de forță. În cele din urmă i-a dat drumul și l-a expedit peste graniță.

În Franța, Ceadaev, care nu era curajos, a scris o altă lucrare de apologie în care explică atitudinea lui din scrierea incriminată, atenuând însă extrem de mult exagerările din primele sale scrieri. Care sunt ideile principale ale lui Petru Ceadaev? El pleacă, ca și occidentalii liberali și atei, de la aceeași credință că Rusia contemporană este o *tabula rasa* pe care trebuie construită o cultură și o civilizație occidentală. Dar această cultură și civilizație occidentală — și aici se deosebește el de liberaliști — trebuie căutată în formele de viață universală ale occidentalismului.

Simpatia aceasta pentru occidentalism se explică și prin formațiunea lui literară de care v'am vorbit, prin contactul din tinerețe cu cultura și civilizația Occidentului și prin faptul că era un aristocrat.

Dumneavoastră știți că în pătura aristocratică din România veche, în special de dinainte de război, catolicismul a avut foarte multe simpatii. Noi am pierdut câțiva boieri care au trecut la catolicism, așa cum a fost cazul prințului Ghica, devenit monseniorul Ghica. Și alții au simpatizat cu catolicismul, dându-și copiii să fie crescuți în diferite institute catolice. Catolicismul e considerat o religie aristocratică și care convine foarte bine marilor latifundiari, boierilor, pe câtă vreme Ortodoxia a fost considerată un fel de religie a lumii de jos. Tot așa s'a petrecut și în Rusia, unde familii de prinți și conți ruși au trecut la catolicism. Ceadaev, deși aristocrat, deși cu simpatie pentru occidentalism, n'a trecut totuși la catolicism. El pleacă prin urmare de la constatarea că Rusia este *tabula rassa*, iar pentru a fi fructificată din punct de vedere cultural trebuie înglobată stării de cultură catolică. În această vreme domnea ideea geniului creator al popoarelor. Intelectualii caută în starea neamurilor această idee dominantă. Ceadaev o caută în starea Rusiei și, negăsind-o, i se pare că din punct de vedere cultural Rusia este nici mai mult nici mai puțin decât o nimica toată. Din ce cauză? Pentru că Rusia a îmbrățișat ortodoxismul bizantin care a paralizat-o în forțele ei creatoare. Suntem, spune el, un parazit și nimic altceva, pe arborele culturii universale. Suntem, zice el mai departe, copiii nelegitimi ai culturii de astăzi. Îmbrățișând ortodoxismul bizantin, Rusia s'a despărțit de Occident și și-a tăiat deci vinele prin care putea să circule un sânge aducător de cultură. "Creștem, spune el, dar niciodată noi, rușii, nu ajungem la maturitate. Înaintăm, dar pieziș și fără nici un scop".

Pentru dânsul, Rusia este sub acest raport, al culturii, o țară fără istorie și fără tradiție proprie, fiindcă tot ce se găsește în Rusia este o simplă imitație a Bizanțului. Avem de-a face, prin urmare, cu un pesimist în ceea ce privește starea Rusiei, dar cu unul sui-generis, fiindcă pesimismul său nu se raportează decât la trecutul și prezentul rusesc. În ceea ce privește viitorul, Ceadaev nu e pesimist. Într'o scrisoare pe care o adresează unui prieten, el spune că totuși Rusia va fi chemată odată să dea formule intelectuale, morale și sociale problemelor care agită Europa de azi. Iată, prin urmare, că însuși

Ceadaev crede într'un viitor al Rusiei ca și Dostoievski. Dar mai ales Dostoievski este cel care crede că Rusia va fi chemată în viitor să dea formula universală a orientării Europei.

Altfel vede însă Dostoievski această formulă. El o vede în limita Ortodoxiei, iar Ceadaev o vede în sfera catolică. Prin urmare, soluția pentru a creștina din punct de vedere cultural această Rusie pustie este pentru Ceadaev reintegrarea ei în sfera credinței catolice. O vorbă celebră a lui este aceasta: "Drumul către cer duce prin adevăr, iar nu prin națiune". Aici se deosebește total de Dostoievski, care crede că drumul către cer duce prin popor și în special prin poporul rus. Ce înseamnă această formulă a lui Ceadaev? Convingerea lui este, sub influența hegelianismului, că orice cultură reprezintă produsul universal al comuniunii tuturor popoarelor. Dacă a existat o mare idee care s'a desfășurat în istoria Europei, aceasta este ideea creștină, însumată în evul mediu de toate popoarele europene care, sub egida papocezarică a catolicismului, au creat marea cultură europeană. Rusia n'a participat la această cultură pentru că, prin schisma de la 1054, ortodoxismul devenind eretic, schismatic față de catolicism, a izolat Rusia de cultura occidentală. I-a tăiat, prin urmare, comunicația dintre ea și Occident. Singura mântuire, singura posibilitate de a fi fructificată în viitor este realipirea la catolicism, îmbrățișarea catolicismului. Aceasta este în esență doctrina lui Ceadaev. Mai târziu el singur a atenuat-o și a rectificat-o când s'a așezat în Franța, după ce țarul Nicolae I l-a exilat.

Nu este un gânditor sistematizat, ci un gânditor paradoxal, care face foarte interesante considerații de filozofie a istoriei, aplicate în special Rusiei. În gândirea lui există mari contradicții. Bunăoară, el afirmă că întreaga cultură umană este rezultatul comuniunii tuturor popoarelor sub egida catolicismului medieval, însă recunoscând în același timp că Rusia trebuie să se reintegreze catolicismului, pentru a deveni o forță culturală. Ne putem întreba cărui catolicism, fiindcă nu mai poate fi vorba azi de catolicismul medieval care a fost sfâșiat de marea Reformă și refuzat de cel puțin o jumătate din popoare. Iată una din marile contradicții ale lui Ceadaev în pozițiile pe care le ia. O alta este aceea că acuză Rusia pentru creștinismul ei, care este numai unul nominal, fără adâncime și fără forțe creatoare. După ce a făcut apologia catolicismului, el dă Anglia ca exemplu de țară fructificată de creștinism.

Or, după cum știți, aceasta nu se datorează catolicismului, ci creștinismului protestant. Iată câteva mari contradicții în gândirea lui Ceadaev. Atitudinea lui nu este singulară în gândirea rusească. Curentul acesta catolicizant îl vom mai întâlni după moartea lui Dostoievski, prin urmare după 1871. Îl vom întâlni la un gânditor cu adevărat mare al Rusiei, un fel de Platon al gândirii rusești, Vladimir Soloviov.

Acesta reia ideea catolicizantă și o expune cu o amploare (însă sistematic) care nu poate egala încercările lui Ceadaev. La Vladimir Soloviov găsim o atitudine neuniformă și șovăitoare în ceea ce privește catolicismul. În prima fază a activității de mare gânditor, el este prea ortodox și nu are nimic a face cu catolicismul.

În a doua fază apare ideea catolicizantă, când îl preocupă ideea teocratică și scrie două cărți despre aceasta. Ea este expusă în special într-o carte pe care nici n'a putut s'o publice în rusește, ci direct în franțuzește, intitulată **La Russie et l'église universelle — Rusia și biserica universală**.

În această carte el susține primatul papal nu numai din punct de vedere istoric, dar și din punct de vedere dogmatic. Pe lângă susținerea catolicismului, aici se găsește una din cele mai acerbe și mari critici la starea actuală a Ortodoxiei. Ideea principală a criticii pe care o aduce este că Ortodoxia modernă a fost invadată și înfrântă în unitatea ei ecumenică de către ideea națională și, prin urmare, naționalismul diferitelor popoare ortodoxe a fărâmițat unitatea ecumenică în autocefalia națională. Ideea cea mare a lui este că reorganizarea omenirii întregi sub egida creștinismului el n'o vede posibilă decât tot sub egida papei.

Atitudinea critică a lui Vladimir Soloviov față de Ortodoxie nu este una negativă, ci o atitudine care arată tot respectul ce se cuvine acesteia, deplângând-o însă. E cu totul altă atitudine decât a lui Ceadaev, care neagă total forța creatoare a Ortodoxiei, pe când el deplânge numai fărâmițarea de către naționalism a Bisericii răsăritene, prin urmare și a Rusiei.

Nu vede posibilitatea unei refaceri decât prin revenirea la catolicism, la idealul său teocratic de stat universal în formula creștină, un stat invers față de cum îl vede "societatea națiunilor" de astăzi, fiindcă aceasta voiește să creeze un stat universal, fără nici o idee spirituală care să-l domine.

Soloviov visase o organizare politică universală, însă sub primatul neapărat al ideii creștine reprezentată de papalitate. El vede în fruntea acestei teocrații un papă și un împărat, amândoi deopotrivă convinși de adevărul esențial al credinței creștine. Firește că acest împărat viitor, care să stea alături de papă, nu putea fi decât țarul Rusiei. Cum ar fi posibilă o teocrație cu un papă la Roma și un țar la Moscova, numai Vladimir Soloviov o știe.

Ar fi putut să ne lămurească, pentru că această atitudine catolicizantă a lui nu ține până la sfârșit. El însuși își atenuează, ca și Ceadaev, felul său de a gândi. Către sfârșit, în orice caz după cartea pe care a scris-o despre teocrație, scrie celebrele lui **Trei convorbiri**, între care este mai celebră una cu caracter apocaliptic. În aceasta Vladimir Soloviov descrie, cu un talent fantastic, sfârșitul lumii după Apocalipsă. În acest sfârșit al lumii el nu vede o Biserică creștină contopită sub egida papei, ci trei Biserici creștine în fața Domnului: Biserica romano-catolică, Biserica ortodoxă și Biserica protestantă. El apără în același timp și mozaismul, fiindcă acesta are sau avea un rol înlăuntrul teocrației universale creștine, de a organiza finanțele acestui imperiu teocratic.

Iată, prin urmare, că în această ultimă scriere a sa el nu mai vede posibilitatea de unificare creștină sub egida papală, așa cum o visase în cele două scrieri ale lui dedicate teocrației.

Nici Soloviov nu trece la catolicism, ci, ca și Ceadaev, moare ortodox. Este, domnilor, un fel de mister faptul că acești doi fanatici apologeti ai catolicismului n'au îmbrățișat credința catolică. Printr'o neștiută taină ei rămân ortodocși, mor în credința ortodoxă și sub egida crezului răsăritean. După ce l-au negat, ei afirmă ortodoxismul prin actul suprem, adică prin însăși moartea lor.

Slavofilii

De obicei, orice poziție luată într'o direcție sau alta stârnește în mod firesc o reacție, după legea dialectică a lui Hegel. La atitudinea tranșantă luată de occidentaliști trebuia să vină o contra-atitudine, o reacție, și aceasta este reprezentată de slavofilism.

În rusește se numește "slopeanofilism", dar de cele mai multe ori veți întâlni acest curent denumit cu termenul occidental de slavofilism. Ce înseamnă slavofilism este ușor de ghicit: iubirea de slavism, iubirea de rasa slavă, pasiunea pentru geniul slav, în speță pentru geniul rus. Direcția aceasta slavofilistă în raport cu direcția occidentalistă, revoluționară, este o direcție — numită cu termenul nostru — tradiționalistă. Slavofiliștii sunt tradiționaliștii culturii rusești. Un punct care de la început îi apropie pe unii și pe alții, pe occidentaliști și pe slavofili, este constatarea că Rusia reprezintă ceva cu totul deosebit de Europa. Cu acest punct sunt toți de acord. Pe câtă vreme occidentaliștii văd această deosebire de Europa ca o înapoiere a ei, slavofilii dimpotrivă, văd în această deosebire superioritatea Rusiei față de Europa. Vom vedea cum.

Trebuie să vă mai spun că acești cugetători și scriitori frecventează la început aceleași cercuri. Sunt prieteni, deși iau atitudini diametral opuse, frecventează aceleași cenecluri, cunosc filozofia lui Hegel, în virtutea căreia pot lua o atitudine fie de extremă dreaptă, fie stângă. De aici se explică faptul că atât occidentaliștii sunt hegeliani, cât și slavofilii, care jură tot în numele lui Hegel. Din discuții, din raporturile

personale pe care le au la început, cercurile se diferențiază în mod firesc, iar diferența aceasta se adâncește treptat între ei, până când ajung la poziții cu totul opuse, care se vor prelungi până în vremea de astăzi, când curentul occidentalist, liberal în originea lui, dar revoluționar, evoluează în social-democratism, din social-democratism în comunismul teoretic de astăzi — comunismul propriu-zis fiind o stare teoretică —, iar din acesta în bolșevism. Bolșevismul și comunismul nu sunt tot una. Comunismul este o stare teoretică a unei societăți posibile, în timp ce bolșevismul este realizarea comunismului ideal. Cealaltă direcție slavofilistă s'a continuat și ea până în vremea războiului, când a reprezentat doctrina oficială a imperialismului rusesc.

Dar evoluția celor două curente nu este pe cale politică, ci ea fructifică două mari curente de cultură rusească, care diferențiază total gândirea rusă în două mari emisfere. Așa de mari și diferențiate sunt aceste curente, încât într'o convorbire pe care am avut-o cu dl. Stere — om de cultură rus —, vorbind despre slavofilism și despre conducătorii slavofilismului, mi-a mărturisit că nu l-a interesat niciodată acest curent.

Pe când occidentalismul socotește Rusia un fel de tabula rasa pe care trebuie clădit din nou un edificiu cu totul european, după legile culturii occidentale, slavofilii o consideră o lume aparte față de Europa, care cuprinde în sine toate posibilitățile unei dezvoltări de cultură epocală, cultură care în cele din urmă va putea prin ea însăși să cucerească Europa întreagă. Sunt mulți slavofili scriitori, gânditori și oameni politici. Astăzi vom vorbi de cei mai însemnați, și anume de fondatorii propriu-ziși ai acestei mișcări. Voi numi în special doi dintre ei: Ivan Kirievski și Alexis Homiakov, plus cei doi frați Axakov, care la vremea lor au avut o importanță deosebită, deși nu prin originalitatea de gândire.

Domnilor, slavofilismul e întemeiat în prima jumătate a veacului al XIX-lea de Kirievski. S'au creat discuții în ceea ce privește inițiatorul acestui curent. Eu cred că Kirievski este adevăratul fondator. E greu de spus care sunt inițiatorii, fiindcă sunt prieteni nedespărțiți și activitatea lor cade exact în aceeași vreme, iar slavofilismul doctrinei tradiționaliste se trage și el dinainte de veacul al XIX-lea. Originea idcii slavofile, mai

bine zis originea mesianismului, a ideii mesianice rusești, e de căutat în veacul al XVI-lea.

O legendă spune că un călugăr, anume Filotei, a visat pentru viitor gloria celei de a treia Rome, care nu era alta decât Moscova. Întâia Romă este cea papală, a doua Bizanțul, și după ce Bizanțul a căzut sub turci, gloria lui a trecut și a născut în Rusia cea de a treia Romă, adică rolul pe care l-a jucat în lume Roma catolică, apoi Bizanțul, îl va juca de acum încolo Moscova.

Toată această doctrină a mesianismului rus, pus pe seama viitorului, este plantată în aceste idei legendare izvorâte din visul călugărului Filotei.

Ivan Kirievski s'a născut la 1806 și a murit la 1856. A murit în mod tragic, de holeră. Tot de holeră a murit și prietenul său Homiakov, cel de al doilea mare slavofil. Amândoi sunt aristocrați. La această dată aproape toți intelectualii care joacă un rol de seamă în Rusia sunt bineînțelese aristocrați. Kirievski își face cultura în Occident, fiind atras în special de filozofia lui Hegel și Schelling. Se întoarce în patrie ca un perfect european, cu hotărârea de a europeniza Rusia. Scoate chiar o revistă intitulată "Europeanul".

La această revistă colaborează chiar geniul literar al Rusiei, Alexandru Pușkin. Kirievski publică un articol intitulat **Veacul al XIX-lea**, cu un conținut catolicizant. Unul dintre Axakovi era șeful cenzurii imperiale. El scăpase acest articol. Revista "Europeanul" este suspendată, o dată pentru totdeauna, iar Axakov este pedepsit de împărat. În această primă perioadă e de observat un lucru, că nu este occidentalist în toată puterea cuvântului, ca ceilalți. V'am spus că celălalt curent occidentalist, care nu era catolicizant, făcea profesiune de credință ateistă. Kirievski nu era nici catolicizant, nici liberal, și deci nu neagă credința ortodoxă, ci o privește cu bunăvoință. Urmează o pauză în activitatea lui. Se căsătorește cu o femeie foarte credincioasă, care aduce în casă și un duhovnic, părintele Filotei. Doi ani durează între el și tovarășa de viață discuții pe tema Ortodoxiei, căutând să îl convingă de valoarea inegalabilă a Ortodoxiei. În cele din urmă, părintele Filotei învinge, iar Kirievski devine unul dintre cei mai mari fanatici ai Ortodoxiei. De acum încolo începe a doua fază, faza propriu-zisă, slavonistă a lui Ivan Kirievski.

Domnilor, scrierile lui sunt puține. Două sunt mai însemnate dintre ele. Una este o încercare asupra "civilizației europene și raportul ei cu civilizația rusă", a doua se referă la necesitatea și posibilitatea unor noi principii filozofice. A mai scris și alte lucrări, multe rămase neterminate din pricină că începea un capitol dintr'o lucrare, îl publica, iar pentru numărul viitor cenzura nu-i da voie să mai continue. Așa că cele mai multe au rămas neterminate. Terminate sunt numai cele două de care v'am vorbit. În ce constau ideile lui Kirievski? Pentru el, Rusia este o lume aparte față de Occident. "În Occident," zice el, "domină știința, în Rusia domină credința. În Occident domină critica, în Rusia domină tradiția. În Occident domină Biserica romano-catolică și protestantismul, în Rusia domină Biserica ortodoxă. E o diferență fundamentală, din punctul de vedere al atitudinii omului, între creștinismul occidental — catolic, protestant — și creștinismul oriental, reprezentat de Ortodoxia rusă. Care este această diferență? Catolicismul — și aceasta e marea vină pe care i-o găsește Kirievski — caută să înțeleagă cu rațiunea conținutul revelației, adevărul ei absolut. Spre deosebire de catolicism, ortodoxismul caută să înțeleagă absolutul adevărului revelat nu prin rațiune, ci prin directă pătrundere mistică.

Aceasta e diferența colosală pe care o găsește el de la început între două lumi: a culturii occidentale și a culturii ruse. Din acest caracter raționalist al culturii occidentale se trag toate semnele degenerescentei sale. Pentru Kirievski, cultura occidentală reprezintă ceva iremediabil corupt. Raționalismul Bisericii romano-catolice, prin care aceasta încearcă să înțeleagă conținutul absolut al revelației divine, este întrupat în scolastică, în filozofia catolică medievală a scolasticii. Din scolastică, după Kirievski, se trage marele rău care zace la baza culturii europene.

Din această pasiune de a raționaliza credința, prin degenerescenta spiritului european, s'a născut protestantismul. Protestantismul nu este decât un exces de raționalizare a conținutului revelației. În ce constă greșeala cea mare a acestui raționament, după părerea lui Kirievski? Domnilor, rațiunea umană nu are un caracter absolut. Când omul începe să raționalizeze, începe de fapt să se diversifice, să se deosebească, să se individualizeze. Nu există o rațiune umană cu caracter absolut, ci există rațiuni umane, adică diferite feluri de a concepe și de a înțelege

pe cale rațională. Așa se explică de ce din raționalismul scolastic se naște protestantismul, care este de fapt o totală pulverizare a Bisericii catolice. Iată, prin urmare, catastrofa pe care o aduce în unitatea culturii europene intervenționismul, preponderența rațiunii în materie de adevăr absolut revelat. Acesta este răul iremediabil de care suferă cultura europeană. În Ortodoxie se întâmplă cu totul altfel. Omul ortodox cugetă în mod pasiv, prin mistică, prin credința adevărului absolut. Unitatea acestui adevăr absolut rămâne prin urmare intactă, ferită de orice influență individualistă a rațiunii umane, iar superioritatea Bisericii catolice și culturii care se dezvoltă din ea apar dintr'o dată în forme inegalabile. În concepția lui Kirievski, acceptarea pasivă a adevărului total, pe care îl oferă Revelația, garantează integritatea doctrinei religioase. În Ortodoxie este exclusă posibilitatea de a-ți fărâmița credința, unitatea culturii născute din ea, fenomen pe care el îl vede în cultura occidentală și pentru care o acuză de degenerescență, de corupție. Mai departe — fiindcă considerațiile lui nu se opresc aici, trecând din domeniul Bisericii în domeniul mai larg al culturii — el găsește aceeași diferențiere între cultura ortodoxă și cea occidentală, dând ca exemplu arta.

“Pentru noi, ruși”, zice el, “arta nu este altceva decât un veșmânt al adevărului”. Frumusețea și adevărul sunt pentru el același lucru: “frumusețea pentru noi este un veșmânt al adevărului”. Pe câtă vreme în arta occidentală găsește o deviere totală de la adevăr, însă nu pot spune de ce, pentru că nu justifică acest lucru. Mai departe, fiindcă Kirievski și toți slavofiliile sunt teocrați, îl preocupă această idee a primatului bisericesc în viața colectivă a popoarelor și face diferențiere în ce privește raportul dintre Biserică și stat. “În Rusia”, zice el, “Biserica și-a păstrat integritatea ei nealterată de stat, pe câtă vreme în Occident, Biserica romano-catolică e infiltrată de materialism și stăpânită de pofta dominației lumești. Prin urmare, a căutat să domine statul și să se transforme ea însăși în stat. Pe de altă parte, Biserica protestantă pulverizată și dezorganizată cum este, s'a lăsat total robită de către stat. Așadar, Biserica romano-catolică caută să domine statul, Biserica protestantă e dominată de stat. Față de ele, Biserica ortodoxă rusă se diferențiază prin aceea că, neamestecându-se în chestiunile statului, ea își păstrează primatul spiritual asupra statului. Omul rus e dublu

cetățean. Prin stat e cetățeanul pământului, prin Biserică e cetățeanul cerului”. Dar și societatea orientală rusă o găsește Kirievski diferită de societatea occidentală. În privința proprietății bunăoară, el găsește că ceea ce e caracteristic în Rusia este *mirul*, comunitatea de afară, și prin aceasta Kirievski evidențiază afirmarea personalității umane, dispariția oricărui materialism, adică degajarea persoanei umane de bunurile materiale, din moment ce există instituția populară a mirului, adică a proprietății comune. În Occident, proprietatea fiind individuală și legând pe individ de materie, capătă un caracter material care o deosebește total de societatea orientală.

Kirievski se înșală, pentru că în privința mirului, adică a proprietății comune, este de acord cu occidentalistii, cu socialiștii, care susțin că există această comunitate de avere — mirul ca instituție populară —, iar Rusia ar fi terenul cel mai bun pentru a transplanta, a realiza în practică acest ideal socialist al vremii. Același lucru îl spun și teoreticienii bolșevismului de astăzi. Mai departe el face o diferență între lumea occidentală și orientală în ceea ce privește familia. Familia rusă se deosebește de familia occidentală prin aceea că ea s’a păstrat într’un caracter patriarhal, și anume în această familie domină simțul ierarhic al supraordinii și subordinii. Tatăl e șeful familiei, iar mama și copiii i se subordonează poruncii lui. În Occident, familia a fost coruptă de ideile liberale, de vreme ce se vorbește despre emanciparea femeilor și a copiilor. În această idee de emancipare a femeii de sub tutela bărbatului și a copiilor de sub tutela părinților, el vede germenul corupției societății Occidentului.

În cazul lui Kirievski avem de a face cu un filozof al culturii și cu un filozof al istoriei în același timp. El caută să fondeze ideile amintite în niște considerații asupra istoriei, în sensul cercetării în ce constă sau care este cauza acestei diferențieri totale între cultura occidentală și orientală. El găsește că pricinile acestei diferențieri stau în originile vechi ale acestor două lumi, ale acestor două culturi. “Cultura occidentală”, zice el, “se bazează pe Roma autentică”. Această Romă autentică era o instituție juridică dominată de ideea de a stăpâni pământul. Caracterul acesta juridic materialist stă la baza culturii occidentale, având de la început această pecete de materialism care o va duce treptat, treptat la putrefacție. Cultura rusă orientală are la originea

ei Atena antică. Rusia a moștenit de la Bizanț idealismul întreg, desfacerea de lumea pământească a vechii Atene, a idealismului filozofilor, iar această origine i-a dat caracterul idealist și forța în virtutea căreia se va putea dezvolta în viitor această cultură, până când va ajunge să stăpânească pământul, pentru că din moment ce cultura occidentală este o cultură coruptă, asemănându-se cu vechea cultură a Romei, care la un moment dat a căzut tot așa de iremediabil, ea nu se poate regenera decât prin noua cultură primitivă. Or, această cultură primitivă n'o poate da Europei decât Rusia.

Precum cultura coruptă a Romei a căutat să se regenereze prin culturile primitive ale popoarelor care au venit în contact cu ea, tot astfel cultura coruptă a Europei nu se va putea regenera decât prin cultura nouă, tânără, primitivă, dacă vreți, a Rusiei. De unde vine izvorul acestei culturi rusești?

Kirievski, care trăiește în epoca romantismului, în vremea când de-a lungul și de-a latul Europei se proclamă geniul creator al popoarelor, vede izvorul acestei culturi rusești în forțele creatoare ce se vor ridica în viitor din popor și care vor da naștere unei mari culturi care va putea cuceri Europa întreagă și o va putea regenera cu forțele noi pe care le va aduce.

Accasta este ideea mesianică în care se termină doctrina slavofilistă a lui Kirievski.

Al doilea mare gânditor al slavofilismului este Alexandru Homiakov. S'a născut în anul 1804 și a murit în 1860, tot de holeră. Lucrările lui sunt toate scrise și apărute în limba franceză. Unele s'au tradus în engleză. Cea mai mare parte din lucrările lui au apărut în revista "Europeanul". Dacă Kirievski este filozoful cultural al slavofilismului, Homiakov este teologul acestei mișcări — un teolog liber, care nu studiase teologia în școală, ci individual.

Homiakov este tot de origine aristocratică. Este un om care s'a păstrat cast toată viața lui, care a dus o viață exemplară din punct de vedere moral, fiind unul dintre marii vizionari ai Bisericii Ortodoxe de Răsărit. Una dintre cele mai simpatice, mai calde și mai bune figuri care se poate întâlni în cultura rusească. Încă din timpul vieții, admiratorii lui îl numesc părinte al Bisericii și îl pun în rând cu marii Părinți ai Bisericii din epoca de glorie a creștinismului.

Scrierile lui au un caracter polemic, fiindcă toată străduința lui este să demonstreze că, atât față de catolicism, cât și față de protestantism, credința ortodoxă este superioară. Aceasta este misiunea de filozof al religiei pe care și-o pune de la început Homiakov, în dorința de a afirma principiul slavofilist al diferențierii lumii rusești de lumea occidentală și al superiorității ei.

Cugetarea lui se străduiește să scoată neconținut în evidență, comparativ cu catolicismul și protestantismul, superioritatea credinței ortodoxe. De aceea scrierile lui sunt direct concepute în franțuzește, traduse în englezește și publicate în Europa, pentru a ataca diferite probleme ce se pun din câmpul protestant sau din câmpul catolic. El este înainte de toate un mare polemist, unul dintre cei mai mari polemisti și apologeti pe care i-a avut Ortodoxia. În ce constau ideile lui Homiakov? Pentru el, ca și pentru Kirievski, religia este conținutul și fundamentul întregii ființe umane. Din toate valorile pe care le creează cultura umană, nici una nu se poate compara și nu se poate egala cu valoarea religioasă. "Credința", zice el, "este forța motrice a istoriei universale". Această istorie universală este condusă de două principii contrarii: principiul necesității materiale și cel al libertății spirituale.

Din lupta care se dă între aceste două principii potrivnice se naște de fapt istoria, iar tendința dominantă a întregii istorii umane este ca din această luptă să iasă biruitor principiul libertății spirituale asupra principiului necesității materiale. Credința este cea care dă impulsul dominant în ritmul istoriei universale, aplicând această idee, acest concept, care este un concept de filozofie a istoriei, în domeniul religios.

Homiakov găsește o linie de evoluție ascendentă a principiului libertății spirituale, începând de la cea mai primitivă formă de religie, până la cea mai înaltă formă, și anume **creștinismul**.

Treptat, el vede o linie a eliberării spiritului de materie, a dominației spiritului asupra materiei, începând cu religiile animiste și ajungând până la budism, forma de religie cea mai înaltă dintre religiile naturale. Dincolo de sfera religiilor naturale este mozaismul, religie eminentemente spirituală prin concepția monoteistă pe care o aduce, fiindcă budismul, forma superioară a religiilor naturale, este totuși un mijloc insuficient al dominației spiritului asupra materiei. De ce?

Fiindcă în budism spiritul își găsește libertatea în autodistrugere, în Nirvana. Prin urmare, din această constatare putem trage concluzia că pe cale pur naturală spiritul e incapabil să ne elibereze complet și să biruie complet principiul necesității materiale, de vreme ce în budism eliberarea înseamnă autodistrugere în Nirvana. Spre deosebire de budism și prin urmare de religiile naturale, mozaismul reprezintă un stadiu superior, prin ideea spirituală monoteistă pe care o reprezintă.

Dar adevărata eliberare spirituală și încununare a luptei acesteia dintre cele două principii o reprezintă creștinismul. În creștinism se întâmplă că Biserica se împarte în două: Ortodoxie și catolicism.

Principiul libertății spirituale începe să varieze în chiar sfera creștină, din pricina mării sciziuni, adică marea schismă.

Biserica romană, pentru a-și putea păstra unitatea, a trebuit să facă uz de autoritate, ceea ce a înfrânt libertatea spirituală. În Biserica romano-catolică, prin urmare, autoritatea învinge libertatea spiritului. Protestantismul, care nu e decât o urmare a degenerescentei catolicismului, pentru a putea salva libertatea distruge unitatea bisericii, de vreme ce este fărâmițat în fel de fel de secte. Prin urmare, greșeala catolicismului este că autoritatea distruge libertatea. Greșeala protestantismului este că libertatea distruge unitatea și derivă în anarhie.

În filozofie, germenul individualist, raționalist, anarhic prin urmare, este opera protestantismului pulverizant, care a distrus unitatea în favoarea libertății individuale. Față de catolicism și față de protestantism, Biserica ortodoxă se înfățișează superioară. În Ortodoxie, autoritatea nu este decât de natură dogmatică, prin urmare ea înseamnă revelația adevărului absolut care este acceptată printr'un act al libertății noastre spirituale.

De aici încolo dezvoltă o întreagă doctrină despre Biserică, o doctrină de definiție a Bisericii și în special a Bisericii ortodoxe.

"Caracteristica Bisericii este universalitatea și unitatea ei", zice Homiakov. În ce constă unitatea Bisericii? Care este caracteristica ei prin urmare? Însemnătatea Bisericii, răspunde Homiakov, nu este în numărul credincioșilor, ci în altceva, în spiritul unitar care o domină. Acest spirit unitar, universal și absolut este Duhul Sfânt, acel principiu ce dă unitate Bisericii.

Prin urmare, după Homiakov, Biserica are un caracter nevăzut. "E nevăzută, zice el, fiindcă Biserica nu cuprinde numai fragmentul vizibil, care e umanitatea prezentă. Biserica cuprinde pe toți acei care au fost și nu mai sunt aici, în această lume. Biserica cuprinde toate cele ce sunt nevăzute, lumea îngerilor și a spiritelor. Biserica cuprinde și pe cei care vor fi în viitor și nu sunt încă". Acest caracter imaterial, spiritual, duhovnicesc, îi dă caracterul de Biserică nevăzută.

Această doctrină a fost socotită de mulți ca fiind protestantă. Nu știu dacă dumneavoastră cunoașteți teoria Bisericii nevăzute după protestanți, însă e o diferență colosală între concepția de Biserică nevăzută a lui Homiakov și concepția de Biserică nevăzută a protestanților. Care este această diferență? De ce au inventat protestanții teoria unei Biserici nevăzute? Pentru că ei n'au propriu-zis o Biserică văzută, Biserica lor fiind fărâmițată. Și atunci au fost nevoiți să inventeze această teorie pentru a ataca papalitatea, care caută prin autoritate dominația pământului și mai ales pentru că ei n'au Biserică văzută.

Dar la Homiakov nu se poate vorbi de așa ceva. El nu neagă partea văzută a Bisericii, el este ortodox și socotește văzut un lucru peste care domnește doctrina insuflată de Duhul Sfânt, pentru că, din moment ce el vede întreaga unitate a Bisericii prin Duhul Sfânt, nu se mai poate vorbi de o teorie protestantă a Bisericii.

Mai departe, Homiakov dezvoltă un punct de vedere pe care l-am putea numi teoria cunoașterii ortodoxe. Gânditorii aceștia, Kirievski, Homiakov, Samarin, care este un discipol al lui Homiakov, sunt mistici.

Prin urmare, ei vor dezvolta o teorie a cunoașterii de origine mistică. Kirievski spusesese la începutul doctrinei lui, când căuta diferența totală dintre lumea noastră orientală ortodoxă și catolicism, că în acesta din urmă domină știința, și deci critica, pe câtă vreme în ortodoxism domină credința și tradiția.

Dacă lumea catolică a încercat să înțeleagă conținutul revelației absolute divine pe calea rațiunii, ortodoxismul înțelege, sau mai bine zis pătrunde în esența conținutului absolut al adevărului revelat pe calea credinței. El nu ispitește cu mintea revelația, ci o acceptă pasiv, cu credința. Aceasta este diferența totală dintre felul de a gândi al lumii

occidentale și felul de a gândi al lumii orientale. Acest fel de a gândi, această teorie a cunoașterii — în termeni filozofici — o întâlnim și la Homiakov. Înțelegerea nu e posibilă decât pe calea credinței, zice Homiakov. Și mai mult decât a credinței, pe calea iubirii.

Prin iubire, credinciosul pătrunde cele mai ascunse taine ale adevărului revelat, cele mai ascunse taine ale Bisericii. Iubirea, în concepția lui Homiakov, este ceea ce în filozofia lui Schelling se numește intuiție intelectuală sau, cu un alt termen filozofic, simpatie intelectuală, ori, cu un termen care este mult mai apropiat fiindcă aparține lui Bergson, prin intuiție pur și simplu. În filozofia lui Bergson, înțelegerea adevărului nu o dă rațiunea logică, discursivă, ci intuiția directă a lucrurilor care nu este decât instinctul reflectat în conștiință.

Cineva care este în această comunitate de iubire spirituală, în Biserică prin urmare, nu poate greși în ceea ce privește înțelegerea lucrurilor înalte ale credinței, dar, imediat ce omul s'a rupt din comunitatea de iubire spirituală a Bisericii, începe să greșească.

Această afirmație o aplică Homiakov Bisericii catolice, și aici vă rog să fiți atenți, fiindcă urmează o parte foarte subtilă în concepția filozofico-religioasă a lui Homiakov, în care distinsul gânditor rus explică proveniența lui "filioque", adică acel punct dogmatic care ne desparte pe noi de catolici și a fost de atâtea ori piatra de scandal între cele două Biserici.

Prin marea schismă, Biserica romano-catolică a făcut un act de orgoliu, s'a rupt din comunitatea de iubire a Bisericii universale. Prin urmare, catolicismul a pierdut posibilitatea înțelegerii mistice a adevărilor supreme ale credinței. Înstrăinarea de comunitatea de iubire a atras după sine opacitatea și confuzia. Astfel s'a născut dogma lui "filioque". Cum? În doctrina adevărată și nealterată, Duhul purcede numai de la Tatăl. Cine este în comunitatea de iubire înțelege această dogmă înaltă în sensul ei cel mai tainic. Catolicismul însă, rupându-se din comunitatea de iubire și depărtându-se prin urmare de puterea mistică de a înțelege această taină înaltă a dogmei purcederii, a căzut în confuzie, a confundat efectul cu cauza și a ajuns la dogma "filioque", confundând purcederea cu trimiterea.

Într'adevăr, în Sfânta Evanghelie se spune că Duhul Sfânt e trimis și de Tatăl și de Fiul, dar raportul Sfintei Trinități către lume este

cu totul extern. Catolicismul însă, orbit prin ruperea din comunitate, n'a mai putut pătrunde în taina supremă a dogmei Sfintei Treimi, astfel încât în actul exterior al trimeriei a văzut însăși purcederea. În felul acesta, Biserica romano-catolică a ajuns să creeze această dogmă, afirmând că Duhul Sfânt purcede atât de la Tatăl, cât și de la Fiul.

E una dintre cele mai ingenioase explicații care se pot citi în materie de teologie și devenire a dogmei "filioque". Iminența Bisericii catolice, prin urmare, este în această comunitate și în această unitate suverană pe care o dă Duhul Sfânt.

Ceea ce decurge pentru doctrina slavofilă este că poporul care aparține adevăratei Biserici este chemat să creeze marea cultură care va trebui să regenereze Occidentul corupt și eretic.

Homiakov, unul dintre slavofilii cei mai activi, nu este numai gânditor, nici numai teolog, ci este și agentul viu care circulă în vremea sa prin toată lumea slavă. El cunoaște fruntașii tuturor popoarelor slave, iar în vremea lui se naște acea mișcare pan-slavă care voia să fie una dintre marile formule politice ale Europei. În adorarea lui pentru popor, în care el vede, ca și Kirievski, și ca toți slavofilii, rezervorul cel mare al forțelor de regenerare, el a ajuns să facă parte din partidul național rus.

În ceea ce-i privește pe ceilalți, frații Axakov, foarte importanți în vremea lor, astăzi nu li se mai acordă aceeași importanță. C. Axakov reprezintă partea politică a doctrinei slavofile a filozofiei lui Kirievski și teologia lui Homiakov. Iar Ivan Axakov este ziaristul de mare talent al acestei mișcări, care a luptat pentru răspândirea și popularizarea marii doctrine slavofiliste. El nu face altceva decât să actualizeze prin ziaristică ideile formulate înaintea lui.

Un alt gânditor e Samarin care, urmând aceeași filieră teologică, ca și maestrul său Homiakov, credea că adversarul de temut ce trebuie combătut cu vehemență și metodic e catolicismul. Protestantismul nu e decât umbra catolicismului.

Ceea ce se constată ca o caracteristică generală este faptul că, pe câtă vreme socialiștii occidentali privesc Răsăritul față de Occident sub raportul civilizației materialiste, slavofilii privesc acest raport în special din punct de vedere religios.

Pentru doctrinarii slavofilismului, Occidentul va apare totdeauna sub forma creștinismului alterat și deteriorat, adică a catolicismului și protestantismului.

Atitudinea lor adversară catolicismului este, de fapt, atitudinea confesională ortodoxă, în polemică cu protestantismul și catolicismul apusean.

Am ținut să scot în relief aceste două tipuri de gânditori ruși tocmai pentru a înțelege mai bine atitudinea lui Dostoievski față de Occident. Problemele pe care le agită Dostoievski în literatura lui erau preocupări continue ale cugetării rusești, așa că toate cele găsite la el de această natură trebuie considerate ca o continuare.

El e ca un imens rezervor în care se împreună și se îmbrățișează apele tuturor izvoarelor, formând rețeaua de simțire și gândire a sufletului rusesc de pe întreg câmpul literaturii ruse.

Câteva din operele lui Dostoievski

Într'o prelegere anterioară începusem să vă schițez câteva din romanele mai însemnate ale lui Dostoievski. Vă spuneam atunci că, neputând trata toate problemele pe care le implică acest curs, din cauza timpului scurt ce ne-a mai rămas până la sfârșitul anului, multe din prelegeri vor părea fără o legătură intrinsecă între ele. Intenționez să concentrez într'o lecție toate romanele mari ale lui Dostoievski. Dacă e vorba însă să le discuți cu toate problemele ce se degajă din ele, în tot complexul lor, îți trebuie pentru fiecare carte cel puțin o prelegere. Așa se explică de ce cele expuse mai departe sunt în strânsă legătură cu prelegerea amintită.

V'am vorbit atunci despre epilepsie în general, despre aspectul ciudat și caracteristic ce-l au eroii lui Dostoievski, și am început cu analiza romanului **Crimă și Pedepsă**. Am urmărit pe scurt analiza romanului, până ce studentul nihilist Rodion Raskolnikov, devenit criminal, și-a expiat pedeapsa, ajungând prin remușcare, cu ajutorul deosebit al Soniei, la conștiința morală a purității. De aici încolo începe o nouă viață cu Sonia, purificați amândoi prin puterea teribilă a suferinței.

Aceasta e fabula romanului și acesta e sensul moral religios al acestui roman. Ce se întâmplă mai departe nu-l mai interesează pe autor. Aici încheie el ultima pagină.

Asupra acestor cărți ale lui Dostoievski, în parte, sunt studii complicate care disecă totul până în ultimele amănunte și pe fiecare

erou la rândul său, pentru că sunt o mulțime de alți eroi secundari, în sensul concepțiilor pe care Dostoievski le-a întrupat în carnea și oasele eroilor săi. Deocamdată ce înseamnă acest roman? E drama individualismului nihilist, care crezând că totul e permis, ajunge la crimă, și apoi acest roman e revelația pe care numai un om genial ca Dostoievski o putea reda prin analiza psihologică adâncă pe care a făcut-o eroului, această revelație a nașterii conștiinței morale, de care un asemenea erou mai înainte nu-și dădea seama. Ideea care domină toată cartea este mântuirea prin suferință sau, mai bine zis, purificarea sufletească prin marea suferință a remușcării, a penitenței pedepsei.

Romanul a avut un succes extraordinar, fiind vorba de eroi tineri. Preocuparea lui obișnuită era tânăra generație, în care ghicea aurul unei Rusii viitoare, perfecte și creștine, așa cum vom vedea. Din momentul succesului acestui roman, Dostoievski a ajuns să fie adorat de tineretul universitar.

Al doilea roman important, nu în ordine cronologică, este **Idiotul**.

Dostoievski era preocupat să creeze un tip de bunătate pozitivă, omul model după care aspira adâncul lui sufletesc, în care ideea creștină să fie întrupată în toată amploarea ei. Aceasta a fost experiența îndelungată a vieții lui de artist. E, firește, foarte greu în artă să crezi un om bun, în sensul pozitiv al cuvântului, și mai ales un om perfect. E mult mai ușor să crezi oameni deraiați, anormali, decât să crezi oameni pozitivi. Dostoievski a căutat însă să birue și această dificultate, creând ca primă încercare **Idiotul**.

Idiotul nu e un idiot. E un prinț — Mișkin —, pe care noi l-am putea caracteriza prin ceea ce Evanghelia numește “sărac cu duhul”, în sensul de puritate ingenuă, în care nu intră conștiința păcatului. “Sărac cu duhul” e puritatea necoruptă a unui suflet. În acest sens îl creează Dostoievski pe eroul său, prințul Mișkin, un ora — în sensul popular — “slab de înger”. Orfan și epileptic, trăiește în Elveția toată copilăria și adolescența lui într’un fel de sanatoriu, pentru a se corecta oarecum de boală. Se întoarce în țară pentru o moștenire. Aici intră într’o lume foarte amestecată, cum veți întâlni de altfel în toate romanele lui Dostoievski, de la general și aristocrat până la plebea cea mai nedefinită a orașelor. Intră în casa și în societatea unui general, Epancin, rudă cu

el, și cunoaște o serie întreagă de lume, de la fetele generalului până la Nastasia Filipovna, una din cele mai celebre creații ale operelor lui Dostoievski, tot orfană, dar o demimondenă răpitor de frumoasă, care nu se dă pe bani, ci din pasiune. Ea e iubită în acest moment de un oarecare Rogojin, un tânăr fecior de bani gata, bețivan, care umblă neconținut însoțit de o întreagă ceată de bețivi, și împreună fac chefuri și scandaluri. E fiu de aristocrați și bogătași ruși, tip de personaj care se întâlnește în romanele lui Dostoievski.

Printul Mișkin e un om incapabil de vreun rău și declară încă de la începutul romanului că el nu îi iubește pe oameni din dragoste, ci din milă. El începe s'o iubească și pe această Nastasia Filipovna, pentru care simte o imensă milă. Cunoscând bunătatea lui Mișkin, în sufletul Nastasiei Filipovna se trezesc două sentimente contrarii: pe de o parte pornirile ei spre desfrâu, care merg către Rogojin, detractul, iar pe de altă parte pornirile ei de bunătate care merg instinctiv către printul Mișkin. Printul o cere în căsătorie. În același timp o ceruse și Rogojin. Ea rezistă multă vreme și cedează printului, care acum devenise foarte bogat printr'o moștenire neașteptată, așa cum se întâmplă în romane. Dar ea știe perfect că printul Mișkin nu o iubește pentru amor, ci din milă, și aceasta îi rănește orgoliul. De aceea ezită multă vreme. În cele din urmă, fiindcă romanul se petrece în această alternanță neconținută din partea Nastasiei Filipovna, între print, eroul virtuos, și Rogojin, eroul desfrânat și dezordonat, cedează printului care vrea s'o ia în căsătorie, înfruntând tot oprobiul societății. Îi cedează, se îmbracă în haină de mireasă și totuși, când el o aștepta în haine de mire în fața bisericii, ea este răpită de Rogojin.

Printul are o inteligență primară, nu secundară, cum îl caracterizează o eroină; este inteligența comună a oamenilor. Eroina aceasta, una din fetele generalului Epancin, spune despre print, căruia toată lumea îi zicea "idiotul", că are o inteligență de instinct.

El înțelege ființele și lucrurile și raportul dintre ele într'un mod misterios, printr'o intuiție instinctivă. Prin urmare, o inteligență în sensul bergsonian. Vom vedea la sfârșit că o întreagă teorie a cunoașterii se poate întemeia pe această inteligență instinctivă, care e mult mai sigură decât inteligența comună, numită în acest roman inteligență secundară. Cu ajutorul inteligenței lui primare, printul o caută și o

găsește în sfârșit pe Nastasia, la Rogojin acasă. Aici urmează una din descrierile care zdrobesc prin panica pe care o dezlănțuie în cititor. Este vorba de o casă părăsită. El deschide o ușă și o vede pe Nastasia Filipovna dormind în pat și cum de sub cearșafurile albe ieșea afară numai un călcâi, alb ca marmura. Nastasia Filipovna era însă moartă.

Rogojin, în patima lui, știind că-l va părăsi din nou, o ucide, împlântându-i pumnalul în inimă. Pe urmă are loc judecata în urma căruia Rogojin e condamnat, iar prințul Mișkin își pierde complet mințile. Așa se sfârșește romanul.

Nu e timpul să vă descriu acest roman, dar vă recomand cu insistență să-l citiți. Cine este însă, în fond, acest prinț Mișkin? Citind romanul cu atenție, vedeți că e o calchiere, modelul unui om pe care Dostoievski a îndrăznit să-l facă în mare parte, însă nu întru totul, după figura evanghelică a Mântuitorului. De aceea e foarte interesant cum Dostoievski a încercat să creeze un model de creștin, după modelul suprem și inimitabil al Sfintei Evanghelii. Însă dacă ar fi să-l luăm ca un creștin desăvârșit, vedem că are defecte tocmai pentru că e un om normal și, deci, nu poate fi dat ca model. Încă un amănunt: prințul e feciorelnic, el nu e întinat de plăcerile cărnii și rămâne până la sfârșit așa. Chiar căsătoria el o concepe în acest sens: un sacrificiu pe care îl face pentru a o salva pe Nastasia Filipovna. Dar fecioria lui nu se explică printr'o voință extraordinară, ci se datorează, pur și simplu, bolii de care suferea: epilepsia.

Aceasta ne face să ne declarăm nemulțumiți la sfârșitul romanului, deoarece omul bun pe care a vrut să-l creeze Dostoievski în opera lui nu poate fi dat ca un model de creștin. Multă vreme autorul a crezut că a întrupat tot ce se putea mai bun în prințul Mișkin, până când s'a convins și el că ceea ce a făcut rămâne numai un "ébauche", numai o schiță a ceea ce urmărea Dostoievski să întrupeze ca erou creștin prin excelență.

Urmează a treia carte a lui Dostoievski, **Posedații**. Ce e acest roman și de ce se cheamă astfel? Ca să înțelegeți, pe scurt, trebuie să vă spun că acest roman poartă ca motto scena din Sfântul Evanghelist Luca, când demonii se roagă de Mîntuitorul să scoată dracii din ei și să-i vâre într'o turmă de porci. Mîntuitorul admite, iar porcii îndrăciți se aruncă în lac. Acest episod evanghelic servește de motto romanului **Posedații** și e cheia întregului roman. Un personaj din roman, bătrânul

Verhovenski, fost profesor universitar, literat de geniu și om sceptic, dar care nu ia în derâdere credința creștină, explică la un moment dat, pe patul de boală, ce sunt toți acești eroi care se învârtesc în jurul lui: oameni îndrăciți în care a intrat spiritul rău al veacului. În ce constă aceasta? Iarăși trebuie să vă spun că tot acest roman furnică numai de eroi tineri de la jumătatea veacului al XIX-lea, posedați de ideea revoluționară a liberalismului.

Dostoievski, în acest pamflet genial pe care îl creează la adresa liberalismului, îi judecă extraordinar de aspru pe intelectualii care, rupându-se de viața poporului lor, se supun cu totul ideilor străine venite din afară, și mai ales ideilor revoluționare.

Romanul propriu-zis nu are o fabulă, fiind o țesătură de indivizi, discuții și tentative revoluționare. Cuprinde foarte multe teorii, aproape toate teoriile revoluționare care se vânturau la vremea aceea. Sunt aici trei personaje asupra cărora vreau să vă atrag atenția, oricât de în trecut ar fi aceasta. E un personaj care, după părerea mea — nu și a tuturor criticilor —, domină întreg acest roman, Nicolae Stavroghin, un tânăr aristocrat, însuși diavolul întrupat. El e omul în jurul căruia se învârtesc toți acești tineri revoluționari. El vrea să aprindă revoluția mai întâi în Rusia și pe urmă în toate popoarele planetei.

Al doilea personaj este Verhovenski, fiul bătrânului, care după părerea mea nu este așa de important.

Dar un alt personaj, o prelungire și o altă față a lui Raskolnikov, se cheamă Kirillov, raționalist, ateu, care ajunge la teoria că supremul bine în viață e sinuciderea, nu crucea la care a ajuns Raskolnikov. E un personaj care completează întru totul partea negativă a lui Rodion Raskolnikov din **Crimă și Pedepsă**.

Un alt personaj, dezarmant de simpatic, este tânărul Șatov, fiu din popor, revoluționar la început, însă care încet-încet se desprinde de obsesia infernală a ideilor revoluționare și revine la dragostea către popor. Acest personaj întrupează ideile lui Dostoievski și atitudinea lui față de curente revoluționare. E personajul pe care el îl iubește prin excelență, deși nu e un personaj care, proporțional, să joace un rol de prima mână. Rolul lui e acela al unui rus care începe să se trezească, printr-o revenire la viața sănătoasă, la popor, devenind demofil. Toți acești eroi sunt desprinși total de popor și vorbesc despre el așa cum

vorbește Șigaliiov, unul dintre ei, care spune celebrele cuvinte: “Pornind de la proclamația principiului libertății nelimitate, trebuie să ajungem prin revoluție la cea mai nelimitată tiranie”. Acest Șigaliiov e personajul care duce mai departe ideile lui Raskolnikov, în partea lor revoluționară, iar nu pur ideologică — fiindcă există și o ideologie în acest roman. Raskolnikov se prelungește în Kirillov, iar ca teorie a revoluției se prelungește în Șigaliiov. Toți eroii lui Dostoievski au legătură unii cu alții. Șatov este însă singurul care se desprinde din această infernală mlaștină, și revine la demofilie, înțelegând să se sacrifice pentru acest popor, înțelegând în același timp și o revenire la ideea de Ortodoxie. Nu e o idee destul de dezvoltată, dar acest lucru se va întâmpla în **Frații Karamazov**. Punctul principal în acest roman îl formează ideile revoluționare.

Prin romanul **Posedații**, Dostoievski e profetul revoluției rusești. Și, într’adevăr, citind acest roman — care e foarte complicat și cel mai greu dintre romanele lui Dostoievski — rămâi îngrozit de felul cum scriitorul, înainte de 1870, a putut să pătrundă revoluția rusă până în ultimele ei amănunte.

Ceea ce spune Șigaliiov cuprinde esența doctrinei bolșevice. Prin urmare nu numai liberalismul e atacat în acest roman, dar și ceea ce derivă din el, adică social-democrația, iar din aceasta comunismul.

Iată deci cum, pornindu-se de la proclamarea principiului nemărginitei libertăți — care a fost esența liberalismului din veacul al XIX-lea — se ajunge la nemărginita tiranie, esența comunismului actual. Aceasta e ideea centrală a romanului. Se pot identifica personajele și întâmplările revoluției, care s’au întâmplat cu 50 de ani în urmă.

De aceea Dostoievski e numit profetul revoluției rusești, cel care a denunțat revoluția din viitor, care avea să fie catastrofa Rusiei. Țin să vă atrag atenția asupra personajului Stavroghin. La început e în centrul unui “pendant”, care poate fi citit detașat de restul romanului și care se numește **Confesiunea lui Stavroghin**. Acesta a ajuns să se sinucidă în cele din urmă. Vă recomand să citiți cu atenție confesiunea lui Stavroghin, o analiză genială a psihologiei demoniace. După ce ați citit această confesiune, înțelegeți cheia romanului, toată ideea demoniacă ce străbate romanul. Stavroghin e un om care lucrează posedat de spiritul din afară, de care uneori își dă seama, alteori nu. În toată psihologia lui, care e o

psihologie excepțională, se vede că el e posedat de spiritul rău. Și atunci vă interesează, fără îndoială, o asemenea psihologie, pentru ca să înțelegeți mult mai ușor viețile sfinților atunci când le citiți. Prin urmare, prin Dostoievski, familiarizându-vă cu spiritul lui, înțelegeți o mulțime de lucruri de care rămâneți străini citindu-le fără o pregătire deosebită.

Vă dați astfel seama ce însemnează forța diabolică amestecată cu psihologia umană, pentru că Stavroghin, repet încă o dată, e un diavol. Factorul om și factorul diavol sunt amestecați inextricabil.

Să trecem la ultimul roman, **Frații Karamazov**. Încă din 1870, într-o scrisoare către poetul Maikov, prietenul lui, Dostoievski îi dezvăluie planul acestui roman. Cu intuiția specială pe care o avea, presimțea că după acest roman nu va mai scrie nimic. Încă de la 1870, el știa că aceasta va fi cartea cea mai mare a vieții lui și ultima. Vroia atunci să intituleze această carte **Viața unui om păcătos** și să o scrie în cinci volume. Apăruse în acest timp capodopera lui Tolstoi, **Război și pace**, și el voia să dea romanului său proporția romanului tolstoian. Însă a ieșit altfel decât l-a conceput: foarte voluminos și intitulat **Frații Karamazov**. N'a terminat tot ce a avut să spună, fiindcă eroul care trebuie să însemneze omul pozitiv al lui Dostoievski e încă un adolescent când romanul se încheie. Cine sunt acești frați Karamazov? Sunt trei frați legitimi și unul natural. E vorba de o familie de bogătași. Tatăl lor, bătrân și libertin până la extrema limită, a avut două soții. Cu prima a făcut primul copil, Dmitri, cu a doua pe ceilalți doi copii legitimi, Ivan și Alioșa, iar cu o cerșetoare idioată pe care a sedus-o într'un șant, la marginea drumului, are copilul care este lacheu în casă, Smerdiakov, și care e una din cele mai mari stârpituri create în literatura universală. În primul sens pe care i l-a dat, Dostoievski vrea să demonstreze literar tragedia eredității. Dostoievski, probabil, preocupat de ideile care circulau în lumea științifică, a dat această bază de idee ereditară romanului său. Dar romanul, în afara acestui sens prim, are un mare sens simbolic, fiindcă în acești trei frați sunt simbolizate cele trei mari Rusii, așa cum apăreau sub cele trei mari aspecte ale concepției lui Dostoievski.

Dmitri Karamazov are aceeași stofă de erou ca și Rogojin: desfrânat, chefliu, cheltuitor, când bun, când rău, un om teluric, unul din eroii care întrupează un fel de forțe oarbe ale naturii, neajunși încă la

nici un fel de conștiință. În romanele lui Dostoievski sunt o serie de eroi pe care i-am putea numi simbolizări ale acestor forțe și care n'au ajuns încă la nici un fel de conștiință. Printre aceste forțe telurice nu se află Raskolnikov, nici Kirillov, și nici Stavroghin, pentru că aceste personaje prezintă un stadiu de conștiință, dar eronat.

Dmitri e o forță telurică, care simte nevoia să se declanșeze în patimi, până la epuizare. Patimile lui sunt beția și amorul. El are o moștenire rămasă de la mama lui și se declanșează o ceartă între el și tatăl său, libertinul bătrân Karamazov, pentru ca acesta să-i dea toată moștenirea și s'o cheltuiască repede.

Al doilea fiu, Ivan Karamazov, reprezintă, dincolo de teluric, stadiul acesta de conștiință morală eronată, fiindcă e întemeiată pe o educație eronată.

Fără îndoială, din punctul de vedere al problemelor intelectuale care se pun, e cel mai interesant personaj din roman. Ivan Karamazov, un raționalist, un filozof, un literat și un necredincios, simbolizează tragedia îndoielii unui om care nu poate ajunge niciodată la credință, deși obsesia lui permanentă, ca și a lui Kirillov — iată o înrulare între ei, ca și între el și Stavroghin — e ideea de Dumnezeu, pe care nu poate ajunge să-L recunoască. El reprezintă, cum v'am spus, această conștiință dincolo de teluric, dar deraiată, care nu a ajuns încă la axa ei metafizică, la credința religioasă.

Al treilea frate e Alioșa, figură serafică și pură. Se pare că ereditatea rea, pe care bătrânul Karamazov cu femeile lui au trecut-o în copii, s'a epuizat în Ivan, așa că Alioșa iese din această mlaștină de karamazovism. E o ființă aproape pură; în orice caz, urmele ereditare sunt aproape dispărute la el. Acest Alioșa e îngerul romanului **Frații Karamazov**, figura serafică în care s'a ridicat până la maximum idealul creștin al lui Dostoievski. Drama se petrece cu Dmitri, cel care declanșează forța pasională, telurică, de-a lungul romanului, vrând să împartă cu tatăl său aceeași amantă, oscilând în același timp, ca și prințul Mișkin, între o iubire pură, care vroia să se sacrifice pentru el, și Grușenka, pe care vroia să și-o facă amantă, răpind-o din brațele tatălui său. Dar lucrurile acestea le puteți citi foarte bine în roman.

În acest roman se găsește un episod care se poate citi detașat și care are și nu are legătură cu structura romanului. E celebra **Legendă a**

Marelui Inchizitor. Ce e această legendă a Marelui Inchizitor? Ivan Karamazov, intelectualul obsedat de problemele supreme ale existenței, de ideea de Dumnezeu, de ideea ordinii morale în această lume, fără să ajungă totuși la credință, discutând într-o cârciumă modestă cu Alioșa despre existența și inexistența lui Dumnezeu (în ajunul plecării în Europa pentru a-și continua studiile, care însă nu mai are loc pentru că înnebunește la sfârșitul romanului), îi citește lui Alioșa această poemă intitulată **Legenda Marelui Inchizitor**. În ea e întrupată concepția atee despre lume și univers a lui Ivan. Această legendă a Marelui Inchizitor e, domnilor, lucrul cel mai grandios care se poate citi în literatura universală. Ivan imaginează o povestire în care Mântuitorul a revenit pe pământ, pe vremea mării Inchiziții din Spania, la Sevilla, când Biserica romano-catolică ardea, în doi timpi și trei mișcări, pe oricine era bănuیت ca fiind eretic. Marele Inchizitor e un bătrân de 99 de ani. Mântuitorul apare modest, în haină săracă, pe străzile Sevillei; mulțimea îl recunoaște imediat. Marele Inchizitor, prinzând de veste, îl cheamă și-l bagă în ocnă. Noaptea, acest bătrân se duce la El și îi face unul din cele mai teribile rechizitorii care s'ar putea face din partea unui ateu. Nici Nietzsche n'a izbutit, cu tot talentul lui excepțional, să ajungă să spună ceea ce Marele Inchizitor îi reproșează în temniță: "De ce ai venit aici? Fiindcă ne strici tot ce am făcut noi. Învățătura Ta era o învățătură inaplicabilă, inadapabilă la oameni. Noi am făcut-o adaptabilă la oameni, noi lucrăm prin cele trei mari puteri pe care Ți le-a oferit diavolul în ispita din pustie și pe care Tu le-ai refuzat: minunea, misterul, autoritatea (sunt cele 3 ispitiri pe care diavolul le-a oferit Mântuitorului în pustie la sfârșitul postului. Mântuitorul le-a refuzat, dar noua Biserică romano-catolică le-a acceptat). Noi nu urmăm învățătura Ta. Cu aceste trei chei deschidem inima popoarelor și tot cu ele le conducem. De ce cauți să strici noua ordine pe care am făcut-o noi în lume? Rectificând învățătura Ta, mâine Te voi arde pe rug". Și atunci, Mântuitorul, fără să spună un singur cuvânt (el nu rostește nici un cuvânt în acest poem), se ridică și-l sărută pe frunte. Temnicerul, îngrozit, deschide poarta, iar Mântuitorul iese și dispăre. Aceasta e celebra legendă a Marelui Inchizitor, creată de Dostoievski.

Domnilor, nici cei mai teribili francmasoni și nici cei mai teribili atei, dușmani iremediabili ai Bisericii romano-catolice, nu cred că au

scris vreodată un pamflet așa de îngrozitor la adresa Bisericii romano-catolice. În fond, această legendă e un pamflet pentru că sunt nenumărate exagerări și lucruri false pe care le atribuie Bisericii romano-catolice. Un pamflet înseamnă întotdeauna o desfigurare a lucrurilor, o desfigurare a celor existente. Dar din punct de vedere literar e, fără îndoială, una din capodoperele literaturii universale.

Asupra altui pasaj vreau să vă atrag atenția în acest roman. Ivan, după ce-i citește lui Alioșa legenda Marelui Inchizitor, ajunge în camera lui, acasă, singur, este cuprins de febră și începe să aibă halucinații. Aici urmează unul din cele mai caracteristice pasaje din opera lui Dostoievski, pasaj asemănător cu **Confesiunea lui Stavroghin**, de care v'am vorbit, o dedublare a personalității lui Ivan. E apariția unei fantome, care se pare că ar fi direct diavolul, căci după toate semnele cu care e descris acest al doilea personaj, el nu poate fi decât diavolul în persoană. După conversația care urmează între ei, în halucinația și în paroxismul febrei, Ivan ia paharul cu ceai și-l azvârle în acest personaj. Dostoievski adaugă, încheind acest capitol, că el face acest gest precum odinioară Luther a luat călimara și l-a izbit cu ea pe diavolul care intrase în camera lui.

Și, în sfârșit, vreau să vă mai atrag atenția asupra unui episod prin care culminează acest roman, și care iarăși poate fi citit separat, fiindcă are și nu are legătură cu romanul. E vorba despre episodul tot atât de celebru al copiilor. Alioșa, îngerul acestui roman, așa cum v'am spus, își petrece existența — el e ucenicul starețului Zosima — între mănăstire și casă. Mănăstirea e descrisă cu o amplexare fără seamăn. Se zice că e celebra mănăstire "Optina" de lângă Moscova. Starețul Zosima este unul dintre cele mai importante personaje. Pentru aceasta, călugării i-au oferit slujbă și loc la mănăstirea Alexandru Nevski.

Alioșa, cum vă spuneam, își petrece toată viața ca o legătură între două lumi total separate, lumea păcătoasă a Karamazovilor și lumea pură, monahală, a mănăstirii, dominată de spiritul miraculos al starețului Zosima.

În paranteză, trebuie să vă atrag atenția asupra încă unui lucru, și anume învățăturile starețului Zosima, care iarăși fac un fel de carte separată, o expunere dintre cele mai fermecătoare a doctrinelor evanghelice, despre iubirea de oameni. Alioșa, la sfârșit, după catastrofa

întregii lui familii, apare în lumea copiilor. Acest episod e una dintre cele mai frumoase lecturi ce se pot citi în viață. Copiii sunt adunați cu toții la mormântul unui copil, pe care tot ei îl înmormântează, Iliușa. În mijlocul acestor copii apare Alioșa, ca un tânăr apostol care le predică ideea creștină că trebuie să creeze o țară nouă, cea de a treia Rusie.

Cu această viziune de apoteoză, aruncată dincolo de infernul revoluției rusești, se termină opera lui Dostoievski. În acest roman al fraților Karamazov, e, prin urmare, întrupată concepția lui Dostoievski, simbolizată prin cele trei Rusii: o Rusie naturală, alcătuită din bine și rău, amestecate fără conștiința deplină a ceea ce trebuie să facă și ce nu. Rusia aceasta naturală e simbolizată în patimile lui Dmitri. Pe urmă e Rusia cealaltă, intelectuală, dar deraiată de ideea filozofică raționalistă și politică, revoluționară, pe care am văzut-o întrupată în romanul **Demonii** și care apare aici prin Ivan Karamazov. Cei doi eroi ai romanului, Dmitri — Rusia naturală și Ivan — Rusia intelectuală, deraiată, nu sfârșesc bine: unul dispare în închisoare, celălalt în nebunie. Un singur erou rămâne întreg la sfârșitul romanului, Alioșa, gata să ducă pe umerii lui marea misiune de încreștinare, pe care i-a sădit-o în suflet starețul Zosima. În acest simbolic Alioșa întrupează Dostoievski tot ce a putut să cugete el mai bun despre o lume și o societate creștină viitoare, despre o Rusie regenerată, mântuită prin puterea Evangheliei.

I

**Tragedia
individualismului**

Individualismul raționalist și iubirea

În prelegerile de până acum am căutat să schițăm însemnătatea lui Dostoievski în literatura rusă și însemnătatea lui pentru vremea de astăzi. Am căutat mai departe să vă schițez o biografie a lui Dostoievski, iar pe urmă antecedentii ideologici din cultura rusească, atunci când am vorbit despre occidentalisti și slavofili, și iată-ne astăzi în pragul doctrinei dostoievskiene.

Domnilor, opera lui Dostoievski, pentru cine vrea s'o studieze și nu are încă elementele necesare, e ca o pădure de enigme, prin care se poate cineva încurca, fără să găsească un fir care să-l ducă la lumină. Este așa de stufoasă, așa de enigmatică, în diferitele ei aspecte, încât, neinițiat, este foarte greu să ajungi la sensul suprem sau la ideea centrală a acestei opere.

Și atunci se pune întrebarea: care este ideea conducătoare, ideea centrală a autorului însuși, ideea care să radieze sensul maiestuos, imperial, peste acest tufiș al operei lui Dostoievski?

Am citit felurite cărți, rusești și străine, asupra concepției lui Dostoievski. Dar, din tot ce am citit eu, m'am oprit asupra a două cărți în special, pe care vi le recomand și dumneavoastră, ca fiind cele mai valoroase în ceea ce privește educația generală pentru a intra în sensul adânc al operei lui Dostoievski. Una este cartea lui Nicolae Berdiaev, **Spiritul lui Dostoievski**, apărută în nemtește, dar pe care o găsiți și în francezește sub titlul: **L'ésprit de Dostoievsky**, și alta, o carte germană pe care o găsiți numai în această limbă, a unui tânăr gânditor, Hans

Prager, intitulată **Concepția despre lume și viață a lui Dostoievski**. Cine va citi aceste două cărți nu va greși în interpretarea lui Dostoievski, căruia mulți dintre autorii care se ocupă cu el și cu opera lui îi dau diferite alte interpretări. Să vă dau un singur exemplu: un scriitor mediocru a ajuns la concluzia că Dostoievski era ateu și că opera lui este opera unui ateu. Este o aberație prin însuși fondul operei dostoievskiene, adânc religios. Dacă aveți la îndemână aceste două cărți, vă puteți orienta just și sigur în ceea ce privește concepția lui Dostoievski și găsirea sensului operei lui. Domnilor, ce zice Hans Prager? Hans Prager crede că esența concepției lui Dostoievski constă în aceste două idei: individualismul abstract și universalismul iubirii, sau universalismul iubirii ca soluție împotriva individualismului abstract.

Cartea sa este o lucrare foarte sistematică, conținând liniile esențiale ale filozofiei lui Dostoievski. Dumneavoastră să știți că, atunci când este vorba de un autor care nu e un filozof și nu își sistematizează singur gândirea, ci un artist care și-a divizat concepția lui în diferite întrupări artistice, cum este Dostoievski, un critic sau un autor care scrie asupra lui, poate să greșească.

De ce? Fiindcă se poate întâmpla să sistematizezi pe seama scriitorului idei care să nu fie ale lui și, de dragul înlănțuirii logice a unui sistem, se poate întâmpla să înlocuiești cu ideile tale, ideile reale pe care le-ar fi avut autorul studiat. Acesta nu este cazul lui Hans Prager, care, deși face o expunere cât se poate de sistematică și bogată a filozofiei lui Dostoievski, nu depășește realitatea cugetării acestuia și nu impietează cu nimic asupra adevărului pe care îl gândea Dostoievski. De aceea cartea lui este recomandată, căci nu desfigurează cugetarea dostoievskiană. Sâmburele concepției dostoievskiene este formulat prin urmare de Hans Prager în aceste cuvinte: individualismul abstract și universalismul iubirii. Ce vrea să spună Hans Prager cu aceste formule pe care le-a dat?

Individualismul abstract, cum îl numește el, este acea atitudine a insului singularizat, întrupat în diferite personaje din opera lui Dostoievski, bunăoară în personajul Raskolnikov din **Crimă și pedeapsă**, în personajul Piotr Verhovenski, în Nicolae Stavroghin, în Kirillov și în Șigaliiov din **Posedații**, sau în Ivan Karamazov din romanul **Frații Karamazov**. Aceste personaje reprezintă o concepție individuală a vieții, o atitudine ale cărei rădăcini stau în egocentrism.

Eul individual al acestor personaje devine un fel de centru al lumii și nu ei sunt făcuți pentru lume, ci lumea e considerată ca fiind creată pentru ei, la dispoziția lor. Atitudinea aceasta individualistă, care își are rădăcinile în acest egocentrism sau, dacă voiți, în egoism, ca să vorbim în limbajul moral, e frământată și susținută de rațiune. Atitudinea individualistă este de fapt o atitudine rațională. E susținută de rațiunea logică, pe care Dostoievski o numește rațiunea euclidiană. Cealaltă atitudine, în totalitate antinomică, e atitudinea universalismului iubirii. Personajele care reprezintă acest universalism al iubirii din opera lui Dostoievski sunt: Sonia din **Crimă și pedeapsă**, prințul Mișkin din romanul **Idiotul**, ori marea figură care domină prin doctrina ce reprezintă și care înseamnă simbolizarea însăși a Bisericii ortodoxe, starețul Zosima din romanul **Frații Karamazov** sau, în sfârșit, Alioșa din același roman. Prin aceste personaje nu lumea e făcută pentru individ și la dispoziția individului, ci insul este făcut pentru lume și la dispoziția lumii. Atitudinea în viață a unor asemenea personaje își are izvorul nu în egoismul individualismului abstract, ci, zice Hans Prager, într'un cosmocentrism, și aici greșește Hans Prager când crede că în cosmocentrism își are izvorul această atitudine universalistă. De ce? Pentru că toate aceste personaje care sunt într'o vastă și universală legătură cu lumea, prin marele și covârșitorul sentiment al iubirii, nu consideră această iubire ca și cum ea și-ar avea izvorul în lume și ar emana din lume, ci consideră această iubire ca avându-și izvorul în Dumnezeu, ca fiind de esență divină.

Izvorul ei deci este în teocentrism. Pentru că, pentru toate aceste personaje, inclusiv pentru creatorul lor, Dostoievski — și vom vedea asta din dezvoltarea în continuare a prelegerilor noastre —, iubirea universală pentru lume și pentru ins este Dumnezeu însuși. Prin urmare, universalismul lui Dostoievski își are originea într'un teocentrism, iar nu în cosmocentrism, cum crede și scrie Hans Prager în foarte valoroasa lui lucrare. Dar, domnilor, această formulă care vrea să cristalizeze ideea stăpână, conducătoare, ideea dominantă a concepției lui Dostoievski, se pare totuși că este insuficientă. Fără îndoială că am exprimat foarte mult când am zis că această atitudine, individualismul, își are izvorul în egoism, dar n'am exprimat totul și fără îndoială că am exprimat foarte mult când am spus că universalismul își are izvorul în

cosmocentrism — cum zice Hans Prager, sau în teocentrism, cum am zice noi — dar iarăși mi se pare că nu e de ajuns. Numai cu aceste elemente la îndemână nu se poate totuși intra profund în sensul adevărat al operei lui Dostoievski. Există o altă idee, care formează ultima esență a concepției lui, și această idee ne-o pune la îndemână Nicolae Berdiaev în cartea care de fapt e cea mai profundă din câte s'au scris despre Dostoievski. Nicolae Berdiaev spune, într'unul din cele mai interesante capitole ale acestei cărți, că ideea dominantă, ideea de bază a filozofiei lui Dostoievski este ideea de libertate.

Fără această idee e foarte greu să înțelegem diferite personaje din opera lui și este foarte greu să găsim linia de ansamblu a cugetării lui Dostoievski, întrupată de-a lungul romanelor sale. Și are dreptate Nicolae Berdiaev. Domnilor, Dostoievski, cum știți, s'a format în veacul al XIX-lea, care este veacul de apoteozare a ideii de libertate în domeniul filozofiei mișcărilor sociale și politice, cum știți foarte bine, și tot așa de intens și în domeniul literaturii din această vreme.

Chiar din copilărie, în casa părintească face cunoștință cu Schiller, marele poet german, care era foarte iubit în casa părinților lui. Sensul concepției lui Schiller este, știți cu toții, ideea de libertate. Dar la Schiller libertatea avea sensul curent din vremea lui, social, politic sau național, dacă vreți. Nu despre această libertate este vorba în opera lui Dostoievski. E adevărat că scriitorul, încă din copilărie, prin contactul cu lectura lui Schiller, s'a familiarizat cu ideea de libertate, dar nu despre libertatea socială, politică sau națională este vorba în primul rând în opera lui Dostoievski și nu acest fel de libertate este aceea care este la baza concepției lui, ci e vorba de o libertate cu un sens mult mai adânc, mai larg, mai universal, mai metafizic. Este vorba de însăși libertatea primordială a omului, ca mediu ambiant în care a fost creat. Această libertate ontologică, prin urmare, care este la temelia ființei umane însăși, este și la temelia operei lui Dostoievski. Pe ea trebuie să o presupunem ori de câte ori vrem să înțelegem actele, în sens negativ sau pozitiv, care se găsesc în opera lui Dostoievski.

Nicolae Berdiaev distinge cu acest prilej două feluri de libertate sau două libertăți: o libertate pe care o cunoaștem prin termenul de liber arbitru, care constă în facultatea de a alege între bine și rău, sau libertatea de a căuta adevărul sau minciuna, și al doilea fel de libertate,

cea absolută, dacă voiți, libertatea adevărului găsit, pe care noi o vom numi cu un termen nou, de libertate în har sau harică. În stadiul libertății prime, sau a liberului arbitru, închipuiți-vă pe om singur, fără ajutorul lui Dumnezeu, căutând singur să aleagă, să decidă între bine și rău, căutând singur să descopere adevărul. În stadiul acesta de libertate, libertatea umană însăși e contrariată de o altă realitate pe care o găsim în ordinea naturii și care e necesitatea. Libertatea și necesitatea sunt, prin urmare, cele două puteri care caută să se domine una pe alta la acest stadiu al primei libertăți. În cazul al doilea nu mai este vorba de necesitate, de autonomia dintre libertatea umană și necesitate, fiindcă aici se presupune că necesitatea, care constă în legile și ordinea naturii, este înfrântă. Înfrântă cum? Nu prin puterea omului, ci prin puterea care se adaugă omului prin harul dumnezeiesc, prin grația divină. Libertatea spirituală, în sensul acesta mare, dacă voiți, în sens absolut, și harul, iată două mari noțiuni, al căror raport constituie una dintre cele mai grele probleme de precizat din câte au apărut vreodată în domeniul cugetării.

Acest raport dintre libertatea spirituală pură și harul lui Dumnezeu care intervine în această libertate e problema cea mare care l-a chinuit pe Fericitul Augustin, și știți că el, căutând să rezolve această problemă, să dea o soluție acestui raport dintre libertate și har, a găsit-o căzând în predestinaționism, și de aceea pentru noi el este numai Fericitul Augustin, nu Sfântul Augustin. Tot acest raport, dintre libertate și har, e problema cea mare care a chinuit viața întreagă a unui genial cugetător francez, Blaise Pascal, pe vremea jansenismului, acel curent de gândire care se ocupa de problema harului. Știți foarte bine că, în pofida subtilității fără egal a minții sale geniale și profunzimii acestei minți și cu toată pasiunea de o viață întreagă concentrată asupra acestei probleme, Pascal n'a izbutit să rezolve punctul de vedere rațional al acestui raport dintre libertate și har.

Este pentru rațiunea noastră una dintre cele mai grele probleme. Dar în realitate, libertatea și harul nu constituie o problemă de rezolvat pe cale rațională, și pentru Dostoievski acest raport nu constituie o problemă de logică sau o problemă de filozofie pură. Pentru el, libertatea și harul, sau libertatea fără har, sunt probleme ale vieții însăși, nu ale filozofiei, fiindcă toată cugetarea lui Dostoievski nu este o cugetare de cabinet, ci o cugetare care exaltă direct din creația victimei, din curaj, din

caracterul dumnezeiesc al vieții însăși. Cugetarea sa se dezvoltă direct, ca un abur care se ridică din căldura proaspătă și vie a vieții. Nu e o cugetare care să se enunțe în formule raționale, ca și cum ar fi elaborată dintr'un cabinet de filozofie. De aceea, aceste probleme ale libertății în afară, sau ale libertății fără har, sunt pentru el probleme ale vieții însăși, iar nu ale filozofiei. Pentru el, problemele filozofice nu se rezolvă decât în actele pe care eroii le fac. După aceste acte, căci aceasta este esența doctrinei creștine, cunoaștem dacă cineva trăiește în libertate fără har sau în libertatea harică. Tot ce putem să spunem, din punct de vedere rațional sau doctrinar, dacă vreți, asupra raportului dintre libertate și har, este că harul nu împieteză cu nimic asupra libertății sociale a omului. Harul este ceva care nu deformează libertatea, ci se adaugă libertății, întărindu-i puterea și sugerându-i, ca să zicem așa, directiva adevărată. Cei care au ajuns la acest stadiu de a trăi libertatea harică, și aceștia sunt sfinții, trăiesc ca în absolut, prin urmare în afară de determinism, de necesitatea legilor naturii. Dacă sunt sfinți care au izbutit să facă minuni, care au trăit în imediata vecinătate a lui Dumnezeu, nu direct în unire cu El, aceasta se datorește stadiului suprem de libertate harică la care au putut să ajungă, și care înseamnă o dezrobire totală de domnia necesităților legilor naturii, domnie care în stadiul libertății harice opune o autonomie puternică libertății umane obișnuite. În opera lui Dostoievski este vorba de amândouă aceste feluri de libertate. Sunt două mari categorii de eroi în romanele lui Dostoievski. Eroii din prima categorie trăiesc primul stadiu de libertate, și fie prin rațiunea lor excesivă, fie prin pasiunile lor excesive, trăiesc până la extrem libertatea lor umană sau liberul lor arbitru. Eroii din a doua mare categorie trăiesc în domeniul celei de a doua libertăți, cea harică, a libertății în Duh.

Acum, revenind la formula pe care o dă Hans Prager: individualismul abstract și universalismul iubirii, putem spune că pe linia libertății pur și simplu, a liberului arbitru, eroii lui Dostoievski întrupează atitudinea individualismului abstract. Pe linia libertății harice, a libertății în Dumnezeu, ceilalți eroi întrupează universalismul iubirii creștine. Prin urmare, atunci când am zis că atitudinea individualismului abstract își are rădăcinile în egocentrism, am înțeles, ca și Berdiaev, că își are rădăcinile în libertatea aceasta arbitrar

întrebuințată de individ. Și tot astfel, atunci când am zis că universalismul iubirii își are rădăcinile în teocentrism, am înțeles — tot prin Berdiaev — că își are rădăcinile în această libertate spirituală, de har divin.

Crescuți pe aceste linii, croii lui Dostoievski vor clădi două serii de viață, total opuse una alteia. Eroii care cresc din substanța libertății arbitrar, sau arbitrar întrebuințată, vor trăi până la exces patimile lor, fie patimi raționale, fie patimi umane pur și simplu, și vor ajunge să întrupeze figurile cele mai omenești pe care le puteți afla în viață și în creația artistică. Aceștia sunt și cei mai numeroși în opera lui Dostoievski. Eroii ceilalți, care își trag substanța din libertatea harică, sunt mai puțini, și ei vor căuta să îmbrățișeze în dezvoltarea personalității lor cât mai mult din universalismul concepției creștine a iubirii.

Un iad dedesubt și un început de rai deasupra, pe care le clădește viziunea lui Dostoievski, având la bază această fundamentală concepție a libertății ontologice, umane. Există în opera lui Dostoievski o bucată literară care cred că este realizată tocmai pentru a da el însuși cheia doctrinei lui. Este o bucată scrisă în ultimii ani ai vieții sale, intitulată **Visul unui om ridicol**, care se găsește în volumul III și ultimul din **Jurnalul unui scriitor**.

În cartea aceasta, cum v'am spus și altă dată, alcătuită în cea mai mare parte din articole și studii, iar printre ele și câteva foarte caracteristice și semnificative nuvele și povestiri, cugetarea lui Dostoievski devine transparentă. **Visul unui om ridicol** nu e nici povestire, nici nuvelă, ci un poem filozofic cu caracter simbolic, unul dintre cele mai frumoase poeme filozofice care se pot citi în viață. E scris cam în vremea când el lucra la marele și ultimul său roman, **Frații Karamazov**, și cred că e scris înadins, pentru a da cheia operei lui atunci când, bătrân scriitor, se uită în urmă peste toată gândirea, pădure de enigme, pe care o lăsase în cărțile sale.

Iată în ce constă acest poem. Un cetățean din Petersburg, foarte amărât, răpus — cum zice Dostoievski — de iremediabila melancolie a convingerii că în lume totul e fără însemnătate, prin urmare că viața aceasta nu are nici un sens, hotărăște să se sinucidă. Nu se sinucide încă și adoarme. Adormind, are un vis și visul lui e tot acest poem. Se face că un geniu necunoscut, după ce s'a sinucis, îl ridică prin spațiile interstelare și-l duce dintr'o dată într'o lume fericită, care seamănă cu

ceea ce elinii înțelegeau prin "arcadia fericită" și ceea ce noi creștinii înțelegem prin Edenul iubirii.

În această lume, care e lumea fericită, domină o universală armonie. E o lume de înțelegere reciprocă, de desăvârșire a raporturilor dintre oameni și dintre toate ființele. Aceste raporturi de la om la om sunt numai de iubire, ca și raporturile dintre om și fapte, ca și raporturile dintre toate faptele.

În această lume fericită, de armonie, nu sunt biserici, nu sunt temple, pentru că toată lumea la un loc este un templu, și toate aceste fapte, oameni, plante și animale trăiesc în legătură directă cu marele tot.

Oamenii nu nasc, moartea însăși este o fericită adormire. Nu știi ce este păcatul. Totul se petrece, cum v'am spus, într'o nealterată armonie. Ce se întâmplă însă? E de ajuns ca în această lume fericită să apară sufletul unui sinucis, ca totul să se tulbure dintr'o dată ca printr'o minune, totul dintr'o dată să se învenineze și toată această lume să intre într'o iremediabilă putrefacție. Încep să apară probleme care nu erau înainte: oamenii încep să se ucidă între ei și să se sinucidă, să-și clădească biserici și să se diferențieze prin profesii, să se certe asupra adevărului și să intre în eroare. Această lume, o dată intrată pe calea erorii, din eroare în eroare, alunecă și se prăbușește tot mai adânc în decadentă.

Strigătul acestei lumi este acum următorul: nu viața e lucrul principal, ci cunoașterea acestei vieți, nu fericirea e lucrul principal, ci cunoașterea, alegerea fericirii. Prin urmare, noi trebuie să alcătuim de acum încolo o societate rațională. Sinucisul, care vede toată această transformare a lumii acesteia fericite, și care, venind din lumea reală, știe ce înseamnă a clădi o societate rațională, se opune categoric, se oferă în cele din urmă să fie omorât, numai să nu ajungă la această supremă catastrofă, care e lumea rațională. Aici, nimic nu mai este de făcut.

Judecata lor este contrafăcută, ei fiind o generație nebună și condamnată să fie azvârlită în balamuc. În momentul acesta, el se deșteaptă, iar deșteptându-se reflectează. A fost un vis? Nu cumva acest vis conține adevărul? De ce visurile n'ar conține adevărul mai-mult decât ceea ce credem cu mintea noastră că este adevărul?

În lumea pe care a visat-o nu-i este greu să identifice lumea reală, infernală în care trăiește el. De unde vine infernul care e în lumea de astăzi, al societății care vrea să se clădească pe baze raționale? Și gândindu-se la forma lumii pe care a visat-o, el ajunge la convingerea că aceasta se datorește faptului că noi oamenii falsificăm sensul vieții, socotind esențial ceea ce e secundar în viață, proclamând de exemplu că nu viața e lucrul principal, ci cunoașterea vieții, că nu fericirea e lucrul principal, ci cunoașterea fericirii.

Prin urmare, în această falsificare a sensului vieții constă toată nefericirea care face din această viață un adevărat infern. Aceasta este una din ideile esențiale ale acestui poem. A doua idee esențială este că această societate de armonie, pe care a visat-o acest om ridicol, se poate realiza pe pământ. Cum? Prin iubire, exclusiv prin ea. "Iubește pe aproapele tău", spune el. Acesta este esențialul, acesta este totul și nimic în plus nu contează.

Raiul se poate realiza și aici pe pământ, se poate realiza chiar într'o clipă, într'o zi, într'o oră, zice el, numai prin iubire. Acesta e poemul pe care îl visează omul ridicol al lui Dostoievski și aceasta este cheia care ne introduce în însăși concepția despre viață a lui Dostoievski.

Dostoievski este un iraționalist. Dostoievski nu crede în rațiune. Ceva mai mult, Dostoievski crede că rațiunea este sursa nenorocirilor omenirii, că această rațiune, libertatea arbitrară a omului, este sursa din care pornesc crimele, sinuciderile și crimele în masă, care sunt revoluțiile, precum și nebuniile oamenilor. Remediul este întoarcerea la sensul primar al vieții, adică la iubirea divină, iubirea în libertatea harică. Fiindcă rațiunea este ceva de ordin secundar, este o valoare secundară. Iubirea e valoarea primordială, esențială, iar rațiunea este o valoare secundară, o valoare neglijabilă.

Chestiunea nu este de a concepe, ci de a trăi. Acesta este lucrul principal. Starețul Zosima spune la un moment dat această frază care este un accent culminant în convingerea lui Dostoievski: "În nesfârșitul timpului și al spațiului a existat o voință spirituală, aici pe pământ, care a zis: «Eu sunt să iubesc»".

Totodată, iubirea este o esență primară a vieții, nu o consecință, nu ceva de gradul și momentul al doilea. "Eu sunt să iubesc", nu "eu sunt și prin urmare iubesc".

Dostoievski nu s'a ocupat propriu-zis cu filozofia, dar oricine poate vedea în acest dicton pe care el îl pune în gura starețului Zosima o formulă antinomică pe care o opune celebrului dicton a lui Descartes: "cuget, deci exist", "cogito, ergo sum".

Descartes, care este tatăl individualismului abstract în filozofia modernă, pune toată existența în acest "cogito, ergo sum". Cuget, prin urmare sunt, ca și cum dacă n'aș cugeta, n'aș fi. Aceasta este una dintre marile erori pe care filozofia modernă le-a creat împotriva vieții.

Concepția lui Dostoievski este tot ce poate fi mai opus cartezianismului, așa cum l-a creat cugetarea individului abstract modern. Din acest "cogito, ergo sum" se va dezvolta în mod logic un Raskolnikov și toată consecința actelor lui care duc la crimă, fiindcă toți acești eroi, în frunte cu Raskolnikov și terminând cu Ivan Karamazov, cugetă după metoda carteziană, după rațiunea euclidiană, cum s'ar zice.

Raskolnikov ajunge prin acest fel de a cugeta să o omoare pe cămătăreasă și pe sora ei, Kirillov ajunge la sinucidere, Stavroghin ajunge tot la sinucidere, Ivan Karamazov ajunge la nebunie, iar Piotr Verhovenski și Șigaliiov, personaje din romanul **Posedații**, ajung la teoria crimei în masă, revoluția. Iată, prin urmare, ultimele consecințe pe care Dostoievski le vede dezvoltându-se din concepția libertății întrebuintată în mod arbitrar și individual.

Genialitatea lui Dostoievski constă mai ales în această putere, într'adevăr fenomenală, ca în epoca aceea, când începuse să se proclame principiul tuturor libertăților sociale, naționale, filozofice ș. a. m. d., când începuse să se dezvolte socialismul și ideea socialistă, care avea să dea naștere la urmă comunismului ca idee de dezrobire a omului, să vadă ultimele consecințe la care avea să ducă ideea de libertate întrebuintată fără ajutorul harului, ideea de libertate laică, i-am putea zice, fiindcă ultima ei consecință este robia în masă a indivizilor.

E principiul, stabilit de unul dintre personaje, Șigaliiov: "Pornind de la nemărginita libertate, voi ajunge la nemărginitul despotism". Este realitatea la care a ajuns această idee de libertate, trecută prin liberalismul veacului trecut și prin socialismul de astăzi.

Dostoievski a văzut sintetic, dintr'o dată, consecințele și tragedia ideii de libertate fără har. Acesta este unul dintre meritele excepționale ale viziunii lui geniale asupra tuturor realităților din lume. Cealaltă

idee, "eu sunt să iubesc", principiul iubirii universale creștine, este concepția pe care el o opune ca salvare a umanității din această catastrofă.

Domnilor, poate că a fost puțin cam abstract. Eu am căutat să fac această lecție cât mai concret cu putință, dar acestea sunt liniile fundamentale pe care se vor mișca de aici încolo prelegerile noastre, în căutarea de a vă expune ceea ce este esențial în concepția filozofico-religioasă a lui Dostoievski, așa cum reiese ea din opera lui literară.

Raskolnikov, victima crimei sale

Începem astăzi, după prelegerea introductivă de ieri, să ne ocupăm de acea serie de personaje în care Dostoievski a întrupat ideea individualismului abstract.

Acest individualism abstract este, cum v'am spus, o expresie pe care o întrebuințează Hans Prager în lucrarea lui. Eu sunt de părere că, în loc de individualism abstract, să-i zicem mai degrabă individualism raționalist, fiindcă acesta este numele lui mai adevărat când este vorba de oameni care au căzut victimă erorii rațiunii individualiste, care au căzut sub obsesia sau, și mai departe, sub posesiunea erorii rațiunii individualiste. Prima figură mare pe care o întâlnim în opera lui Dostoievski este studentul Rodion Raskolnikov, eroul din romanul **Crimă și Pedepsă**. V'am spus că, de predilecție, eroii lui Dostoievski sunt tineri. Și în special studenți. Pentru că Dostoievski este frământat, chinuit de viziunea unei omeniri viitoare mai bună decât aceea pe care o experimentează, era firesc ca să vadă realizarea acestei omeniri viitoare în primul rând prin tineretul care se ridică.

S'a preocupat neconținut de această idee, sensul dominant, tendința dominantă a operei lui, iar eroii și-i alege prin urmare din această lume tânără, eroi fie în sens negativ, care să întrupeze idei eronate pe care vor să le combată, fie în sens pozitiv, care să întrupeze ideile mari în care Dostoievski vedea posibilitățile de mântuire ale omenirii.

Rodion Raskolnikov este unul dintre acești eroi. E un student căzut victimă raționalismului individualist. Sărac, singuratic, fire meditativă, un suflet foarte bun în fondul lui, el se dedă cu trup și suflet orgiei de a raționaliza, orgiei de a raționa, de a cugeta, de a găsi prin el însuși sensul vieții și al lumii, dar exclusiv prin el însuși.

Gimnastica aceasta de predilecție rațională îl duce, cum era firesc, la concluzia că el este un exemplar rar al umanității, un exemplar excepțional, un individ de rasă deosebită, și că, prin urmare, dată fiind această superioritate naturală pe care i-o demonstrează lui rațiunea personală, el este în afară de legi și mai presus de legi. Pentru Rodion Raskolnikov, legile sunt făcute ca să asculte de ele oamenii de duzină, oamenii obișnuiți, oamenii de rând. El însă, fiind un exemplar cu totul excepțional prin darul rațiunii pe care îl are, este în afară de orice lege.

Aceasta este prima caracteristică a acestui personaj în care se întrupează individualismul raționalist pe care îl combate Dostoievski. Marea lui atracție este figura lui Napoleon, genialul uzurpator politic aflat și el în afara oricăror legi.

Napoleon este obsesia de fiecare clipă a lui Rodion Raskolnikov. Firește, prin această tendință a lui de a se asemana cu Napoleon în soarta pe care și-o dorește, facem cunoștință imediat cu cealaltă trăsătură a individualismului rațional, cu orgoliul. În contrast total cu sărăcia și modestia mediului social căruia el îi aparținea, este de un diabolic orgoliu în ce privește voința de a-și afirma puterea individuală a cugetării lui asupra celorlalți oameni. El crede, prin urmare, că deasupra legilor și a oamenilor, deasupra societății întregi, el are un drept, care îi aparține numai lui însuși, de a face ce vrea și cum vrea. Rodion Raskolnikov este obsedat neconținut de ideea voinței de putere.

El vrea puterea cu orice chip. "Voința de putere" — știți cu toții — este o expresie a lui Napoleon. În Raskolnikov am spune că avem de-a face cu o figură în care se întrupează deplin doctrina napoleoniană asupra omului. Să nu facem însă vreo confuzie. Raskolnikov este o apariție mult anterioară filozofiei lui Friedrich Nietzsche.

Nietzsche, admirator al geniului lui Dostoievski, îi este ulterior din punct de vedere cronologic. Prin urmare, această figură în care am putea spune că se întrupează prin excelență doctrina lui Nietzsche asupra omului, a individualismului acestuia care se socotește superior

celorlalți oameni, este o întrupare anticipată a doctrinei lui Nietzsche, căci o influență a acestuia asupra lui Dostoievski nu era posibilă.

Individualismul abstract raționalist al lui Rodion Raskolnikov îl împinge la credința că el are misiunea de a regenera omenirea, prin puterea rațiunii lui individuale. — Dostoievski are o atitudine specială față de tot ce este elaborare rațională și în special față de ceea ce este specific rațiunii, adică de filozofie. — El crede că rațiunea, care funcționează în om numai ca rațiune, fără să fie susținută de celelalte componente ale sufletului, desprinsă astfel de om și funcționând în sine și aparte, este ceva diabolic. Aceasta este convingerea lui Dostoievski și de aceea raționalismul lui Rodion Raskolnikov apare ca un instrument prin care diavolul lucrează asupra acestui individ, asupra acestui student, dându-i masca înșelătoare a acestei aparențe, și anume că lucrează pentru mântuirea omenirii. Prin urmare, Rodion Raskolnikov apare de la început învăluit în masca binelui, în aparența binelui. Rodion Raskolnikov este un criminal ajuns la crimă prin elaborarea logică a rațiunii lui personale, pentru că, vom vedea, alta e rasa lui, natura lui sufletească, dar la crimă ajunge numai prin înlănțuirea de judecăți perfect logice din punct de vedere al vieții lui personale și a vieții celorlalți.

Astfel, într'o bătrână cămătăreasă se întrupează tot ce poate fi mai tiran pentru societatea umană. Această bătrână cămătăreasă reprezintă, pentru Raskolnikov, tirania celor tari, care trebuie abolită pentru a elibera pe cei ce suferă. Punându-și prin urmare rațiunea în funcție de binele social, el ajunge printr'o serie întreagă de raționamente logice la convingerea nezdruincată că această bătrână trebuie ucisă. Mai trebuie să-și demonstreze ceva lui însuși, prin această ucidere? Trebuie să-și demonstreze o idee la care ține, și anume că el, ca ființă superioară cu totul excepțională, este un om cu totul liber, voința lui se mișcă într'o libertate absolută, el poate să facă ce vrea, cum vrea, prin principiul pe care-l proclamă el pentru naturile excepționale ale omenirii: *Totul e permis*.

Pentru naturile excepționale totul e permis. Acesta este principiul pe care și-l proclamă el și în care se cuprinde de fapt tot moralismul întrupat în această figură. Cu o zi înainte de crimă, Rodion Raskolnikov are un vis foarte semnificativ. Se visează pe sine copil și în acest vis își

aduce aminte de o scenă din copilăria lui. Trecea pe stradă și a întâlnit un țăran beat, care-și bătea până la sânge calul. Copilul, care era el, a început să țipe, căutând să salveze dobitocul din suferință, căci n'o putea îndura numai văzând-o.

Se întreabă la urmă, deșteptându-se din acest vis, dacă el, căruia i-a fost așa de milă în copilărie de un cal bătut până la sânge, este acela care trebuia să ucidă. Vedem prin acest vis că se dezgroapă în el fondul bun cu care acest om venise pe lume. În momentele următoare însă, rațiunea lui pune din nou stăpânire pe el, organ nestricabil al logicii lui, îl seduce iarăși și se stăpânește în el convingerea că trebuie să ucidă spre binele umanității. Din acest amănunt caracteristic lui Dostoievski înțelegem că nu avem de-a face cu un criminal înăscut, un tip lambrosian, cum am zice, ci cu o natură bună în fondul ei, căzută însă victimă și confiscată de puterea diabolică a rațiunii. Raskolnikov ucide. Se întâmplă însă încă un lucru. Deși a calculat toate amănuntele crimei cu o perfectă luciditate, când a ajuns la crimă s'a întâmplat ca în loc de una să facă două. Știți, victima Elisabeta — o ființă foarte bună — surprinzându-l, a trebuit să fie ucisă și ea tocmai pentru a nu exista mărturie.

Iată, prin urmare, prin acest amănunt deopotrivă de sângeros — a doua crimă —, calculul rațiunii lui dăduse din prima fază greș, fiindcă el a vrut să ucidă numai pe bătrână, dar a trebuit să ucidă și pe a doua ființă care era complet nevinovată și nu intra cu nimic în logica rațională a crimei ce trebuia să se întâmple. Prin acest episod, crimă prin surpriză, Dostoievski vrea să dezvăluie, să pună în evidență cât de fals e calculul rațiunii, cu tot aspectul de logică perfectă pe care l-ar avea. Cu câteva zile înainte de săvârșirea crimei, acest om care proclamă imperiul rațiunii personale asupra lumii ne este descris într'o stare aproape de halucinat. Toate actele pe care le săvârșește el cu câteva zile înainte de crimă sunt actele unui om mecanizat care nu mai pare deloc stăpânit de sine și care parcă este dus de un determinism din afară, ce comandă și execută mecanic lucruri pe care nu le mai voiește, ci numai le execută ca dintr'un ordin misterios.

Acest amănunt de descriere vrea să ne spună și el încă ceva: că omul care se socotește așa de tare, până la a se proclama supraom, și așa de liber, absolut liber în puterea rațiunii lui individuale, ajunge să fie

obsedat și posedat de această rațiune, ajunge, prin urmare, din liber cum se crede, să fie pur și simplu rob al unui determinism care pune completă stăpânire pe voința lui. A ucis. Ce credeți că va urma? Din aceste crime va decurge binele omenirii, răzbunarea dreptății sociale pe care a vrut-o el? Firește că nu. Dar va urma altceva: admonestarea în fața lui însuși, a absolutei libertăți, a voinței lui, a sentimentului acela solemn, imperial, orgolios că el este un om liber absolut să facă ce vrea? Nici atât. După crimă, toate argumentele logice care au dus la crimă, văzute după ce a săvârșit-o, i se par complet false. Dar asta nu e nimic. Eroul nostru cade într'o stare de completă disperare, nu disperare — și acest lucru e accentuat de autor — din frica pedepsei, fiindcă pedeapsa o va îndeplini cu toată bărbăția, ci disperarea din rușine, din rușinea că va fi arătat de acum încolo ca un criminal, disperarea din orgoliul lui rănit, care se vede în fața ororii pe care i-o provoacă lui însuși crimele ce le-a săvârșit.

Toate aceste lucruri sunt descrise de Dostoievski cu o putere de analiză într'adevăr fără egal. Nici nu există scriitor în omenire care să fi analizat cu atâta putere sufletul criminalului.

Toate descrierile lui Dostoievski intră de fapt perfect în analizele științifice pe care criminologii le-au făcut asupra sufletului criminalului. Societatea de criminologie din Petersburg, de pe vremea aceea, îl proclamă membru al ei, socotindu-l ca pe un fel de somitate în materie criminologică. Fiindcă, încă o dată, nu există scriitor în omenire, care să fi analizat vreodată atât de profund, atât de amănunțit, atât de magistral sufletul criminalului. În Rodion Raskolnikov, după crimă, se petrece însă un lucru și mai ciudat, tendința de a-și mărturisi crima. Aceasta de altfel este o tendință generală a criminalilor. El nu mai poate suporta în el însuși crima pe care a săvârșit-o. Trebuia să dea pe față și, ca un câine bătut de stăpân, se învâрте zile întregi în jurul poliției, vrând să mărturisească, intrând în legătură cu polițiștii, punându-i pe urmele adevărate ale crimei și neîndrăznind să mărturisească, până când, în cele din urmă, îndemnat de sora lui și de Sonia, iubita lui, mărturisește crima.

În această trăsătură a sufletului criminal evidențiată de Dostoievski așa de puternic, noi trebuie să vedem ceva foarte caracteristic pentru sufletul uman. Este refuzul puterilor adânci din acest suflet,

refuzul de a concepe crima săvârșită de același individ. E ceca ce numim conștiința morală care se ridică din adâncul ființei, ca un protest categoric împotriva răului pe care l-a săvârșit. Însăși această trăsătură a sufletului criminal este o dovadă categorică de noblețe, de bunătate a sufletului uman deteriorat prin păcat, fiindcă o dată crima săvârșită, se ridică din adâncurile ființei acest protest categoric, această revoltă care nu mai poate suporta crima și trebuie s'o elimine afară din suflet.

De aceea necesitatea de a o mărturisi imediat, necesitatea criminalului de a da-o pe față. E încă o trăsătură care arată că eroul nostru face parte dintre oamenii buni care nu sunt posedați de spiritul rău. Urmează, firește, pedeapsa siberiană, închisoarea în Siberia. Dar înainte ca Raskolnikov să-și mărturisească crima, când sora lui și Sonia îl vedeau frământat, chinuit, pradă unei dureri fără grai, există o scenă dintre cele mai emoționante care se petrece între el și Sonia. Sonia — pentru cei care n'au citit romanul — este o fată cu un suflet bun și curat, care trebuie să se prostitueze din cauza mizeriei familiei, ca să o salveze, o fată profund credincioasă, care citește de regulă **Sfânta Evanghelie**. Stând cu ea în cameră, Raskolnikov, chinuit până la imposibil de crima pe care o avea pe suflet, care l-a însângerat, o roagă să-i citească pasajul despre învierea lui Lazăr. Și atunci, iată-i pe acești doi indivizi nenorociți — o prostituată și un criminal — aplecați peste **Sfânta Evanghelie** și citind învierea lui Lazăr. Sonia se găsea într'o expansiune de entuziasm care are influență asupra lui Raskolnikov, iar în Raskolnikov se nimicește treptat ultimul rest din marele orgoliu al raționalismului care l-a dus la crimă. Este un prim și mare pas pe care acest om îl face către regenerarea morală, către calea mărturiei. În închisoare, pe care Dostoievski o cunoaște așa de bine, între criminalii de rând pe de o parte și între **Sfânta Evanghelie** și Sonia care-l urmează, pe de altă parte, se petrece transformarea interioară, toată această regenerare morală, treptată în sufletul lui Raskolnikov. Este acum un cu totul alt om. În ce sens? E un om cu desăvârșire eliberat de imperiul rațiunii individualiste, care îl dominase, care-l sugrumase în ființa lui umană și care-l împinsese ca pe o unealtă în mod mecanic către crimă. Tot ce a fost în el construcție abstractă, logică a rațiunii lui personale, dispare.

Este prima mare eliberare care-l ajută să se întoarcă spre calea mântuirii. Din izolarea lui — pe atunci orice individ era de fapt un izolat, un om care trăia în afara lumii, în afara oamenilor, un om care nu trăia cot la cot cu semenii săi, un om care nu era influențat prin urmare de această ambianță umană a durerilor, a bucuriilor transmise de la unul la altul — se întrupează în el această formă diabolică de individualism absolut. Societatea corectează totdeauna pe individ nu neapărat în bine, iar o exagerare fie a răului, fie a binelui, are tendința de a duce pe orice om la formula medie.

Acești indivizi descriși de Dostoievski sunt de fapt niște oameni izolați, nefericiți realmente. Prin această nouă viață, Raskolnikov iese din această izolare care l-a nefericit și se refăce în oceanul uman al bucuriilor și al durerilor umane de toate zilele.

Legătura dintre el și restul societății, legătură care nu există, fiindcă între el și restul societății se află această armură a orgoliului, prin zalele raționalismului în care era înfășurată, această legătură se stabilește între el și restul omenirii prin marea legătură a iubirii. El intră de acum încolo în ceea ce Hans Prager numește pe bună dreptate **universalismul iubirii creștine**, care face pe om să fie și el cu totul altceva decât un umil atom în oceanul acesta al umanității.

În Rodion Raskolnikov avem de-a face prin urmare cu o primă formă a individualismului raționalist. De ce? Pentru că acest individualism ascuns sub masca falsă a binelui umanității nu îl robește pe Rodion Raskolnikov cu desăvârșire. Îl robește — ca să zicem așa — numai la suprafață. Fondul lui uman este bun și rămâne încă nealterat de demonism — rațiunea lui individualistă.

A rămas în el încă posibilitatea de a reveni la omenire, la bunătatea creștină, posibilitatea de a se putea încadra în marea ordine a iubirii umane. Fiind una din cele mai izbutite figuri din câte a creat Dostoievski, Raskolnikov este un individualist nedesăvârșit, ca să zicem așa, un individ posedat de demonismul rațiunii individualismului.

Vom vedea în prelegerile viitoare alte figuri mult mai adânc posedate de acest raționalism individualist și unele dintre ele până acolo încât par că se confundă cu însuși diavolul.

Încă o dată: Rodion Raskolnikov este numai un prim stadiu, un prim act din tragedia individualismului raționalist care își are la bază

libertatea arbitrar întrebuințată de om. E numai o fază, prin urmare, din această tragedie care se va desfășura până la sfârșit în opera lui Dostoievski.

Sinucigașul Kirillov

Ne vom ocupa astăzi de un alt personaj interesant din opera lui Dostoievski, în care e întrupată o altă etapă a individualismului abstract sau a individualismului raționalist. Am văzut cum în prelegerea trecută am făcut cunoștință cu o primă fază a acestui individualism abstract întrupat în personajul Rodion Raskolnikov, axa romanului **Crimă și Pedepsă**.

Am văzut că dialectica abstractă a rațiunii individuale a lui Raskolnikov îl duce inevitabil la o crimă pe care eroul o săvârșește cu iluzia că va ajunge astfel la binele societății, la realizarea dreptății sociale. Personajul de care ne vom ocupa astăzi reprezintă o treaptă mai sus, dacă se poate zice, o depășire a lui Rodion Raskolnikov pe aceeași linie a individualismului abstract. Este vorba de acel tânăr inginer, Alexei Kirillov, din romanul **Posedații**. Acesta întrupează în el nu teoria crimei, ci teoria sinuciderii.

Rodion Raskolnikov, sedus de dialectica lui rece, ucide pe altcineva; Alexei Kirillov, sedus de aceeași dialectică, îl depășește pe Rodion Raskolnikov, fiindcă se sinucide, se ucide pe el. Între personajele lui Dostoievski, această stranie figură e una dintre acelea care te urmăresc neconținut și nu le poți uita.

Se aseamănă cu Nicolae Stavroghin, cu care vom face cunoștință în lecția următoare. Eu n'am întâlnit, în literatura pe care am citit-o, personaje atât de stranii, stranii nu prin fantasticul exterior pe care l-ar întrupa, ci stranii prin spiritul diabolic care se întrupează în ele.

Un asemenea personaj este Alexei Kirillov. Știți în linii generale din ce constă romanul **Posedații**. E o societate de tineri revoluționari — care voiesc binele societății prin crimă universală. Sunt intelectuali, unii dintre ei au fost prin străinătate, cum este Kirillov însuși care a fost câțiva ani în America — și s’au întors în țara lor pentru a pune în practică ideea revoluționară. Spiritul rector al acestei societăți de tineri revoluționari este Nicolae Stavroghin, aristocrat. Dar spiritul de acțiune negativă, propriu-zis cel care o animă, este un al doilea tânăr, Piotr Verhovenski, fiu de profesor universitar. Kirillov se diferențiază de la început în această ceată de revoluționari.

El ia parte foarte puțin la ședințele lor conspirative, la discuțiile lor. El este un om care în genere vorbește foarte puțin și gândește foarte mult. În societatea pe care o frecventează trece ca un băiat original, cum i se și spune. O figură palidă căreia nu-i poți scoate vorba din gură. Prietenii lui au aflat că scrie. Unul dintre ei întreabă care este preocuparea lui fundamentală, a gândirii lui pe care o scrie. El îi răspunde: “Eu cercetez motivele pentru care oamenii nu îndrăznesc să se sinucidă”, zice el. “Îmi este egal” sau “n’are nici o însemnătate” sunt expresii care revin neconștient pentru a caracteriza o anumită stare sufletească a lui, o indiferență pe care o are față de toate lucrurile din această lume, căci această indiferență constituie criteriile generale pe care își clădește el teoria despre sinucidere.

Întrebat: “Cum, Kirillov, tu nu crezi că se sinucid destui oameni în lume?”, el răspunde: “Nu, prea puțini se sinucid”, și atunci îl întreabă: “de ce se sinucid prea puțini față de cât ar trebui, după părerea ta, să se sinucidă?”. Și el găsește că sunt două cauze pentru care oamenii nu se sinucid, sau nu izbutesc să se sinucidă. Una este suferința.

“Oamenii”, zice Kirillov, “nu se sinucid din cauza fricii de suferință, le e teamă să sufere”, și dă un exemplu interlocutorului său. “Închipuie-ți că deasupra ta ar atârna un bloc de piatră, cât casa asta de mare. Dacă acest bloc de piatră s’ar prăvăli dintr’o dată asupra ta, strivindu-te, ai avea timp să simți o durere?”. “Nu”, răspunde celălalt. “Așa ar trebui să fie”, răspunde Kirillov. “Totuși omul, în fața acestui bloc de piatră, care ar sta gata să-l strivească, știind sigur că nu va simți nici o durere, are totuși groaza durerii pe care ar putea s’o suferi”. “Această groază în fața suferinței îi oprește pe cei mai mulți să se

sinucidă”, zice Kirillov. O altă cauză pentru care nu se sinucid atâția oameni cât ar trebui — Kirillov vrea să se sinucidă toată lumea — este groaza de lumea cealaltă.

Întrebat dacă el crede cu adevărat în lumea cealaltă, în viața viitoare, Kirillov răspunde foarte semnificativ pentru psihologia lui: “Eu cred în eternitatea lumii terestre”. Acesta e răspunsul lui.

Dostoievski a întrupat în acest personaj una din acele figuri în care vibrează de la început până la sfârșit panica metafizică în fața morții. De fapt, ceea ce îl preocupă pe Kirillov neconținut de la început până la sfârșit, până se sinucide, este această panică în apropierea morții. Este un om care trăiește neconținut gândul morții și are neconținut panica acestei morți pe care rațiunea lui o refuză. Acest personaj care face teoria atât de stranie a sinuciderii universale în care vede singura posibilitate de regenerare a omenirii — o să vedem cum — este în fond un suflet foarte bun, un suflet candid, tandru, iubitor. Ne așteptam ca un om capabil să formuleze o doctrină atât de stranie, să fie în viața lui un om cu totul fioros, și totuși nu e.

E un contrast total între ceea ce practică și ceea ce gândește. În casa unde stă, proprietăreasa este credincioasă și are o icoană chiar în camera unde locuiește Kirillov. Surprins odată de prietenii lui că aprinde candela la icoana Mântuitorului, aceștia îl întreabă cu ironie: “A, va să zică, faci teoria ateismului și crezi în același timp, fiindcă aprinzi candela la icoană”, iar el le răspunde: “Nu, dar vreau să fac plăcere proprietăresei, fiindcă ea crede”. Altă dată, o rudă a proprietăresei aduce un copil în casă și acest om, care face teoria sinuciderii universale și care spune că pentru a fi fericiți, oamenii nu trebuie să mai nască copii, când mama copilului cade bolnavă, el nedormind toată noaptea, fiind un cugetător care se plimbă de la un capăt la altul al camerei și cugetă neconținut, ia copilul la dânsul și se joacă cu el. Este întrebat atunci: “Va să zică, iubești copiii?” “Îi iubesc”, răspunde el.

— “Atunci, iubești viața?”

— “Da, o iubesc”.

— “Viața e una — răspunde el — și asta e cu totul altceva”.

— “Viața există, moartea nu există”.

— “Crezi deci în viața viitoare?”

— “Cred într’o viață terestră eternă”.

Când e pus în fața realității, logica lui, care îl duce la teoria sinuciderii universale, nu mai poate rezista. El, care iubește într'adevăr viața și trăiește cu groaza morții în sân, e nevoit să spună, fiindcă atunci logica nu mai rezistă, că viața e ceva și cugetarea lui care îl duce la sinucidere e cu totul altceva.

Un asemenea om izolat, absorbit neconținut de problema supremă a existenței lui Dumnezeu, căci el însuși toată viața a fost chinuit de această problemă, spune un cuvânt care este și al lui Dostoievski, într'o scrisoare de pe vremea când începea romanul **Frații Karamazov**.

Dostoievski mărturisește că marea preocupare a vieții lui a fost problema existenței lui Dumnezeu. Un om ca și Kirillov, preocupat neconținut de existența lui Dumnezeu, trăiește de fapt o viață care oscilează pe culmea supremă a spiritului între negația categorică și între afirmația categorică. Este de fapt cuprins nu numai de panica morții, dar mai ales de marea și chinuitoarea îndoială în fața lumii de dincolo.

Unul dintre poeții noștri gânditori, Vlahuță, are o strofă care descrie foarte bine această stare de balans în abis a lui Kirillov:

“În prăpastie mă legănam atârnat de un fir de păr,

Mintea mea se zbate încă între vis și adevăr”.

Aceasta este situația spirituală a lui Kirillov, turmentat de panica morții, iubind viața și totuși refuzând credința prin elaborarea lucidă până la nebunie a rațiunii lui individuale. Cât era de bun, se vede încă din alt episod. El trăiește în aceeași casă cu unul dintre tovarășii alături de care a petrecut multă vreme în străinătate, Șatov, despre care vom vorbi altădată, într'o prelegere aparte.

Lui Șatov îi vine la un moment dat soția, care e gata să nască și chiar naște în timpul nopții, iar acesta neavând nici un ajutor — era foarte sărac —, aleargă la Kirillov. Kirillov nu numai că-i dă ajutor, dar asistă nașterea femeii prietenului său, deși niciodată nu făcuse asemenea serviciu și deși prin teorie era contra nașterii copiilor. E toată bunătatea lui candidă, naturală, care se manifestă în raport cu realitatea directă a vieții și în contradicție totală cu ceea ce elaborase în singularitatea ei cerebrală rațiunea lui abstractă.

Nu numai atât, dar bunătatea lui (care este bunătate religioasă) se vede dintr'un alt fapt și anume: Alexei Kirillov este un om care are, din când în când, un fel de extaz, am putea zice — este un om care

trăiește din când în când câteva clipe de armonie universală, cum spune el. Or, această armonie universală nu se poate trăi în linia cugetării lui individuale care îl izolează de marele tot.

Numai simțirea iubitoare îl pune de acord cu lumea, îl confundă cu ea, îl face să trăiască acel sentiment sublim de armonie universală despre care vorbește Kirillov. Am să vă citesc pasajul care este foarte des citat și în studiile lui Dostoievski, în care vorbește de aceste câteva minute de armonie eternă. Stă de vorbă cu Șatov, un personaj aflat pe linia cealaltă a personajelor lui Dostoievski.

“Șatov, ție nu ți s’a întâmplat să ai minute de armonie eternă?”

Iar Șatov îi răspunde:

“Știi, Kirillov, tu n’ar mai trebui să-ți petreci nopțile fără să dormi”, fiindcă întrebarea era fără nici o legătură, și Kirillov continuă: “Sunt secunde și ele nu sunt mai multe decât cinci sau șase dintr’odată, când simt, bănuiesc într’un mod absolut prezența eternei armonii. Nu e ceva pământesc; nu zic însă că e ceva ceresc, dar zic că omul sub forma sa terestră nu poate să suporte această armonie. Trebuie să te transformi fizic sau să mori ca să simți”. “E un sentiment clar și indiscutabil; îți pare dintr’odată că simți natura în toată plenitudinea ei și zici: da, asta e adevărat. Când Dumnezeu a făcut lumea, la sfârșitul fiecărei zile de creație, a zis: Da, asta e adevărat; da, asta e bine. Atunci, în momentul acestei armonii nu mai ierți, pentru că nu mai ai ce să ierți”. Va să zică, sentimentul completei nevinovății e tot.

Nici nu mai iubești, pentru că e vorba de ceva superior iubirii. Cel mai teribil lucru este că simți o astfel de bucurie, încât dacă depășește cinci secunde, sufletul nu mai poate rezista. El trebuie să dispară. “Trăind aceste cinci secunde, eu trăiesc o existență întreagă în ele. Așadar, pentru aceste secunde îmi dau viața întreagă, căci ele o merită”.

Ca să suporti lucrul acesta zece secunde, trebuie să te transformi fizicește. “Eu cred că omul trebuie să înceteze de a naște copii”. La ce bun copiii? La ce bun evoluția, dacă scopul e astfel atins? În Evanghelie s’a zis că după înviere nu se vor mai naște copii, pentru că vor fi asemenea îngerilor lui Dumnezeu.

După ce îi spune aceasta lui Șatov, acesta îl întreabă dacă nu cumva e epileptic, la care el răspunde că nu.

Descrierea deliciilor acestei armonii eterne este aproape identică cu oricare descriere din literatura marilor mistici, atunci când ei vorbesc despre extaz și caută să ne descrie bucuriile indescriptibile pe care le simt atunci. Dostoievski însuși cade adesea pradă unui astfel de extaz și într'o scrisoare face o mărturisire identică cu a lui Kirillov, și anume că pentru aceste cinci secunde el ar putea să-și dea viața întreagă.

Dar Dostoievski era epileptic. În extazul mistic sunt fenomene care se aseamănă cu o anumită fază din boala epilepsiei. Această boală are mai multe faze de creștere și descreștere a accesului. Într'una din aceste faze, o fază culminantă, se petrece un fenomen numit *aura*. În această *aura*, epilepticul simte tocmai clipe de extaz, de raport universal cu marele tot, cu lumea întreagă, de transpunere a lui în armonia eternă și în armonia universală. Identică este numai această fază, acest moment tranzitoriu de evoluție a accesului epileptic, pentru că restul se diferențiază total.

Pentru a fi mistic nu trebuie să fii epileptic. Dar se poate întâmpla ca un epileptic să aibă extazuri mistice. Boala nu este niciodată o împiedicare ca spiritul nostru să ia contact cu lumea exterioară nouă. Însă diferențierea există și se poate constata.

Anume: după momentele extazului, un mistic propriu-zis continuă o stare de bucurie sufletească și mai ales capătă în el, în spiritul lui, forțe extraordinare și un extraordinar gust de afecțiune, o dorință de a crea, de a se cheltui în opere mari și generoase.

Aceasta este o consecință a extazului și una din probele cele mai puternice ale apologetilor care susțin proprietatea spirituală a extazului. Fiindcă — zic ei — dacă extazul ar fi o stare de maladie, atunci consecințele lui n'ar fi așa de puternice, de sănătoase și de fecunde în fapte mari, în creații. Pe câtă vreme momentele care urmează extazului epileptic sunt de o profundă deprimare, de un gust și de o disperare care n'au nimic a face cu puternicile consecințe alternative și sănătoase ale extazului mistic propriu-zis. Aici, după descrierea pe care o face Kirillov, Dostoievski pune la îndoială extazul prin această replică pe care o dă Șatov, ca nu cumva aceste clipe, care se petrec foarte des, să nu fie doar o fază a epilepsiei. Cu toate acestea, plutește o umbră de îndoială în descrierea lui. Fiindcă este un lucru incontestabil trăit de erou. Se vede din această descriere aspirația supremă pe care o manifestă

sufletul lui Kirillov, de a se pune de acord cu armonia universală a lumii. Or, aceasta nu este altceva decât imaginația profund religioasă a acestui chinuit personaj. Este pornirea afectivă, pornirea inimii lui, am putea zice, pentru că spiritul lui, mintea lui, cugetarea lui, merg pe un plan cu totul contrar. Dacă prin afectivitatea lui ajunge până la acest extaz, îndoielnic dacă vreți, dar extaz pentru el, pentru ceea ce simte el, gândirea lui merge până la negația totală a lui Dumnezeu. E, în cugetarea sa, un ateu dintre cei mai îndrăciți.

Șatov, care îl cunoaște bine, îi spune la un moment dat: "Kirillov, dacă tu te-ai lăsa de acest nebunesc ateism, ce om ai fi tu, Kirillov!" Fiindcă el cunoaște tot fondul de bunătate religioasă, creștină mai bine zis, a inimii lui. Kirillov totuși este sedus de această teorie care-l obsedează și în care crede că a găsit formula prin care să se poată salva din groaza morții. Această formulă este sinuciderea: întâi sinuciderea lui personală, pentru ca după el să vină sinuciderea universală.

Deci pentru Kirillov, viața aceasta nu e decât suferință și teroare. Dacă oamenii n'au curajul să se sinucidă, aceasta se datorează ideii de suferință care-i împiedică să se sinucidă și groazei față de lumea cealaltă. Cel care dă această groază — zice Kirillov — este Dumnezeu, ideea de Dumnezeu. Pentru ca oamenii să poată trăi, să poată iubi viața așa cum este, cu toate inconvenientele și nedesăvârșirea ei, au trebuit să inventeze pe Dumnezeu. "Există Dumnezeu?", îl întreabă un prieten. "Nu există decât în această spaimă a omului, spaima de suferință. Spaima aceasta este pentru el Dumnezeu. Și pentru ca omul să se salveze din spaimă și din suferință, trebuie să le nege. Ca să nege această spaimă și această suferință, trebuie să-L nege pe Dumnezeu, identificat cu ele."

Vedeți ce subtilă și diabolică dialectică urmează mintea lui ca să ajungă la concluzia ateistă și la sinucidere. Ca să nege pe Dumnezeu, nu există alt mijloc decât voința proprie ridicată la valoarea absolută, întreg universul.

"Dacă Dumnezeu există", cugetă Kirillov, "totul e voința Sa, și în afară de voința Sa eu nu pot nimic; dacă El nu există, totul e voința mea și eu nu sunt atunci ținut să-mi manifest propria mea voință". Trei ani spune el că a cugetat ca să găsească adevărul și, în sfârșit, după trei ani a găsit acest adevăr, care nu este altul decât proclamarea voinței

deasupra a orice și deasupra a oricare. Și în ce constă voința? O spune el clar: “Eu nu sunt ținut să-mi zbor creierii pentru că punctul suprem și cel mai complet al propriei mele voințe este sinuciderea mea”. I se pune o întrebare dacă n’ar fi mai bine să ucidă pe altcineva, iar el răspunde că “asta este partea cea mai de jos a ființei mele”.

Kirillov reprezintă o formă superioară a individualismului raționalist: uciderea de sine însuși. Evoluția lui se degradează din ce în ce mai mult și fondul lui creștin dispare din ce în ce mai mult, pe măsură ce el se dezvoltă pe latura aceasta a purei cugetări, a purei sinucideri, fiindcă — uitasem să vă spun — Kirillov reprezintă sinuciderea pură. Cei care se ucid din pricina durerii, conștient sau inconștient, și din pricina groazei, au tot disprețul lui.

El vrea să fie primul om în univers care să se sinucidă numai pentru sinucidere, învingând suferința și groaza, căci numai în aceasta, crede el, poate sta mântuirea lumii. “Prin această sinucidere pură se poate ajunge”, zice el, “la regenerarea completă a omenirii, la regenerarea fizică a pământului și a lumii. În momentul acela umanitatea se va împărți în două: de la glorie până la nimicirea lui Dumnezeu și de la nimicirea lui Dumnezeu până la transformarea fizică a pământului și a omului”.

Tot ce urmează de aici încolo, aberațiile halucinante ale lui Kirillov, într’o înlănțuire foarte logică în cugetarea lui, nu sunt, dacă observăm bine, decât o cruntă ironie pe care Dostoievski o face la adresa rațiunii logice a individului.

În personajul acesta care își duce logica până la extrema absurditate de a proclama că prin sinucidere universală se poate ajunge la regenerarea universală a omenirii, e cea mai teribilă satiră pe care o îndreaptă Dostoievski împotriva rațiunii individualiste excesive, pentru a ne arăta și mai departe cum un om obsedat exclusiv de rațiunea lui individuală și fără nici un control din partea lumii celeilalte, este prezentat de Dostoievski într’o altă fază.

Societatea revoluționară din care face parte are nevoie la un moment dat să-l ucidă pe Șatov, pe bunul Șatov, fiindcă Șatov a evoluat de la ideile revoluționare la ideile sănătoase ale creștinismului naționalist. Ca să inducă în eroare cercetările, societatea are nevoie acum, în acest

moment, de Kirillov, iar acesta se pune într'adevăr la dispoziție. Cum? Altfel îl va uide pe Șatov.

Kirillov nu poate uide; asta e prea jos pentru Kirillov: să ucidă un individ. Dar se va pune la dispoziție în modul următor: lui Kirillov îi este egal în ce moment se va sinucide — o spune neconținut; "dacă momentul este necesar societății și pentru binele societății noastre revoluționare", înainte de a se sinucide va face o declarație că el este ucigașul lui Șatov.

Aceasta ca să inducă în eroare poliția asupra adevăratului ucigaș. Este o nouă ironie a lui Dostoievski împotriva rațiunii individualiste și absurditatea illogică, în care cade ea de acum încolo, pentru că cineva care visează ca prin sinucidere să provoace binele umanității, ajunge să servească această meschină idee de a deruta poliția în cazul unui asasinat.

Unde va ajunge Kirillov cu teoria lui pe care o va pune în practică? În momentul de expansiune a cugetării lui nihiliste, Kirillov înnebunește. Eroul înnebunește, iscălește declarația că el este ucigașul lui Șatov cu o frenezie care îl face să o termine cu aceste cuvinte scrise direct în franțuzește: "*Vive la république démocratique, sociale et universelle, ou la mort*". "*Trăiască republica democratică, socială și universală, sau moartea*".

Nepărându-i-se bine, adaugă: "*liberté, égalité, fraternité ou la mort*". Este formula revoluționarilor francezi. "Libertate, egalitate, fraternitate" sau dacă nu, el primește moartea. Este o nouă ironie pe care o adaugă Dostoievski, ironie cu care se încheie acest episod, pentru că Kirillov, nebun, își trage un glonte în creier.

Astfel se termină drama acestei a doua faze a individualismului abstract. În lecția următoare vom vedea o altă fază a acestui individualism, fază pur diabolică, întrupată în personajul care domină de fapt romanul **Posedații**, Nicolae Stavroghin.

Stavroghin, fața diavolului

Nicolae Stavroghin reprezintă o altă etapă a individualismului abstract. În galeria de personaje negative, el are un accent special, ceva cu totul deosebit.

Un nimb total diabolic înfășoară capul acestui straniu personaj. În Rodion Raskolnikov e întrupată, cum am văzut, crima ca una dintre concluziile individualismului raționalist; în Alexei Kirillov e întrupată sinuciderea ca o altă concluzie a aceluiași individualism raționalist sau individualism abstract. În Nicolae Stavroghin e întrupată de asemenea sinuciderea, fără să fie semnul caracteristic al acestui personaj, ci ceva mai mult: în Nicolae Stavroghin este întrupat diavolul însuși. Dacă există în opera lui Dostoievski un personaj în care spiritul demonic să fi fost prin excelență întrupat, atunci este Nicolae Stavroghin.

În roman, Nicolae Stavroghin nu pare a fi personajul principal, fiindcă motorul acțiunii este Piotr Verhovenski. Însă spiritul care domină întregul roman nu e altul decât al lui. El, care nu lucrează nimic în acest roman, e de fapt personajul principal care domină și din spiritul căruia radiază ca niște emanații aproape toate personajele care mișună în el. Scena acestui roman este o scenă de tragedie, iar tragedia nu e altceva decât o emanație a acestui spirit. E un personaj static, dacă voțiți, fiindcă nu participă direct la nici o acțiune, nici nu prezidează efectiv aceste acțiuni, ci numai face un act de prezență de la începutul până la sfârșitul romanului. Acesta este atât de puternic, încât determină tot ce se petrece în roman. Ei bine, doamnelor și domnilor, ce înseamnă *spirit*

diabolic? Spirit diabolic, spirit teluric, dacă voiți, înseamnă revolta principală, refuzul de a primi o ordine dată — în cazul lui Lucifer, refuzul îngerului de a primi ordinea stabilită de Dumnezeu. Prin urmare, când vorbim despre diabolism trebuie să înțelegem neapărat de la început principiul revoltei, al nonconformismului, al neacomodării, principiul care duce logic la o negație totală a ceea ce este.

Această revoltă inițială ce caracterizează demonismul duce logic și categoric la negația totală a ceea ce este. Iată în esență și în câteva cuvinte cum s'ar putea defini demonismul, fiindcă în Nicolae Stavroghin e întrupat mai mult decât un simplu individualism abstract, este întrupat, cum zice Hans Prager în cartea lui despre care v'am vorbit, un nihilism demonic. Personajul e descris de la început ca un om care, deși nu ia parte la nici o acțiune, totuși mișcă în jurul lui întreaga acțiune a romanului. Palid și imobil la față — imobilitatea aceasta îl caracterizează tot timpul — el nu dă ordin să se facă cutare sau cutare lucru, deși toată lumea care se mișcă în acest roman îl socotește în mod instinctiv șeful ei. O altă caracteristică a personajului este completa insensibilitate față de ceea ce se întâmplă. El este insensibil la toate întâmplările, oricât de scandaloase ar fi, chiar atunci când îl privesc direct.

Încă de la începutul romanului, într'o scenă din cele mai uimitoare și mai derutante din casa Măriei Sale, în salonul de primire și într'un moment festiv când toată lumea era adunată în salon, Șatov, care nu este decât fiul vechilului de la moșia mamei lui, se repede și în văzul tuturor îi trage o palmă. Nicolae Stavroghin nu reacționează în nici un fel, spre stupoarea celor prezenți. Dostoievski explică: "Nu din lașitate n'a reacționat, nici de frică, fiindcă nimic din toate acestea nu-l zguduie pe el, ci de altceva, din alte motive", pe care le va explica abia către sfârșitul romanului. Către sfârșitul romanului, Nicolae Stavroghin spune atunci că orice întâmplare care a fost de natură să-l rănească adânc a stârnit în el în același timp o mânie groaznică, dar și o plăcere infinită. Această mânie groaznică și această plăcere infinită pe care le-a simțit el în momentul când i s'a tras palma și pe care le mărturisește, se nasc reciproc, și personajul rămâne în stare din ce în ce mai netulburată, insensibil, fiindcă aceasta — insensibilitatea — e caracteristica lui. Cum ați văzut, în roman se pune la cale revoluția, să

se dea foc orașelor, să se facă asasinate. Nimic din toate acestea nu-l mișcă pe el atunci când stă de vorbă cu Kirillov, care e pe pragul sinuciderii; atitudinea lui Nicolae Stavroghin este a unui om complet indiferent la aceste lucruri. Auzindu-l pe Kirillov, care a luat această supremă și răscolitoare, zguduitoare hotărâre de a se sinucide, găsește că e un lucru cu totul normal care trebuie să se întâmple.

Insensibilitatea față de evenimente este numai o expresie a insensibilității lui fundamentale față de viața însăși. Pentru el, viața nu are nici un preț. Nici pentru eroi viața nu are nici un preț, dar Stavroghin nu este un erou. Un erou moral își dă viața de bună voie pentru un lucru mai înalt, pentru un principiu pe care vrea să-l afirme. Dar nu aceasta este lipsa de preț a lui Stavroghin față de viață. El nu prețuiește viața, deoarece pentru el viața nu are nici un sens, sau are un singur sens, acela că este vrednică de a-ți bate joc de ea.

Iar acesta este un sens diabolic pe care diavolul l-ar putea da vieții, fiindcă este o misiune a diavolului de a-și bate joc de viața pe care Dumnezeu a creat-o. În tot romanul, prin urmare, dată fiind această insensibilitate fundamentală a eroului, o caracteristică diabolică a personalității lui, omul din Nicolae Stavroghin este cu desăvârșire absent. El n'are de-a lungul romanului nici un fel de umanitate, fiindcă nu simte nici milă, nici indignare, nici un fel de sentiment, nici un fel de afect. Este egal cu sine însuși de la început până la sfârșit, în aceeași indiferență de piatră față de viață și întâmplările ei. Inima e total înfrântă și din omul care a fost n'a rămas decât o fantomă.

El trăiește în spirit. În spirit trăiesc și marii asceți, marii mistici, dar el trăiește într'un alt spirit și anume în acela al diavolului. În el nu lucrează decât rațiunea, sub obsesia continuă și neîntreruptă a unei puteri din afara lui.

Nu veți găsi în literatura universală un personaj în care spiritul diavolesc, posesia diavolească să fie mai adânc și mai magistral descris, ca în acest personaj care domină romanul **Posedații**. După ce toate catastrofele s'au petrecut, la sfârșitul romanului abia se dezvăluie enigma acestui personaj cu totul straniu, bizar care domină, fiindcă de-a lungul romanului, la oricare întâmplare, simțim un fior ciudat la apropierea acestui Stavroghin.

E ceva superior în el, e ceva cu totul neobișnuit, amestecat în acțiunile umane care se petrec, dar ceva pe care nu-l înțelegem deplin

și, vedeți, trebuie ca Dostoievski să dea seama la sfârșit despre acest lucru și abia în vestita confesiune a lui Stavroghin se dă cheia explicativă a acestui personaj. Este, prin urmare, un personaj posedat de diavol. De unde știm noi acest lucru? Însuși Dostoievski atrage atenția, tocmai pentru ca romanul și personajul să fie înțelese în sensurile lor. E s t e vorba de confesiunea pe care o scrisese Stavroghin și pe care i-o înmânase episcopului Tihon. Îmi îngăduiți încă o paranteză. Dostoievski zice: "Confesiunea scrisă de Stavroghin este, după părerea mea, un produs al bolii, provocată de demonul care îl poseda pe acest om. Vocea fundamentală a acestei confesiuni este o sinceră, o teribilă necesitate de pocăință, nevoia curajului, a pedepsei publice, și totuși această nevoie a curajului, adică nevoia de suferință, nu se găsește mai puțin la un om care nu crede în curaj, cum este Nicolae Stavroghin".

Mai departe, aruncând o lumină de la sfârșitul romanului către începutul lui, explicând acțiunile lui Nicolae Stavroghin, Dostoievski adaugă: "Da, Nicolae Stavroghin e un bolnav care se întoarce în patul lui, căutând să înlocuiască suferința prin alta". Îl aseamănă cu un bolnav care se întoarce în patul lui când pe o parte, când pe cealaltă, căutând în acest fel să-și schimbe suferința. Și iată pentru ce luptă împotriva societății, și iată pentru ce el îi adresează disprețul lui. Va să zică, toată lupta pe care o prezidează Nicolae Stavroghin în acest roman, această Societate revoluționară care vrea declanșarea revoluției, nu este altceva decât o întoarcere pe partea cealaltă a unui bolnav, căutând să schimbe o suferință cu alta, fiindcă boala lui este posesiunea diabolică pe care o duce cu el.

Dar personajul însuși, la sfârșitul romanului, epuizat în toate puterile sale, fiindcă, așa cum ni-l descrie Dostoievski, din el n'au mai rămas active decât forțele inconștiente, bestiale, care se dezlănțuie într'o serie nesfârșită, mărturisește că lui nu-i place, dar a vrut să provoace această serie de dezlănțuiri. Când și puterile acestea s'au epuizat în el, când personajul a rămas omenește complet gol, nu-i mai rămâne în mod logic decât sinuciderea.

Pe pragul sinuciderii însă se petrece în el o ciudată reacțiune, o necesitate groaznică de a se mărturisi și atunci recurge, după indicațiile pe care le știe dintr'o convorbire cu Șatov, la episcopul Tihon care trăia retras într'o mănăstire din apropiere.

Să facem o mică paranteză. Acest episcop Tihon este ceea ce în Rusia ortodoxă s'a chemat un stareț. Vom face cunoștință în romanul **Frații Karamazov** cu starețul Zosima. În Rusia, stareț nu înseamnă conducător de mănăstire, ci de fapt un duhovnic cu însușiri mai deosebite, dacă nu excepționale, care trăiește undeva într'o mănăstire și la care aleargă lumea ca la un doctor pământesc să-i ceară leacurile duhovnicești necesare.

În Rusia s'a păstrat această tradiție ortodoxă a marilor duhovnici, a marilor doctori sufletești, de fapt o trăsătură fundamentală a vieții din Orient și a catolicismului acum. E regretabil că în România noastră, unde viața mănăstirească a căzut așa de afund, nu se mai păstrează tradiția acestor duhovnici la care să alerge omul în momentele de grea cumpănă a sufletului, pentru a cere un sfat, pentru a căpăta consultațiile sufletești necesare. Fiindcă toți acești mari stareți care au jucat un rol activ, însemnat, în viața religioasă, sunt de fapt niște doctori ai sufletelor.

Episcopul Tihon, retras la această mănăstire, joacă în roman rolul de stareț, de doctor sufleteș prin urmare, pe care îl va juca, în romanul **Frații Karamazov**, Zosima. La Tihon vine, în pragul sinuciderii, Nicolae Stavroghin, cu această teribilă nevoie de a se mărturisi și de a se pocăi, cum însuși Dostoievski îl caracterizează.

Capitolul acesta e tocmai partea cea mai interesantă, în care se vede toată lupta dintre om și diavolul întrupat în sufletul lui Stavroghin. Dacă analizăm mai bine și citim mai atenți, descoperim toată genialitatea lui Dostoievski în a descrie această luptă dintre oameni și diavoli. Nicolae Stavroghin a venit să se mărturisească, dar imediat ce a ajuns la chilia lui Tihon, un profund dispreț îl cuprinde față de acest om, și e gata să plece. Se reține totuși un moment și în cele din urmă îi spune: "Nu știu deloc pentru ce am venit aici". El venise aici din pornirea lui personală să se spovedească și acum, ajuns în chilia duhovnicului, îi spune: "Nu știu pentru ce am venit la tine". Fiindcă Tihon este un maestru al sufletelor, un profund psiholog și are o largă experiență a diferitelor stări sufletești, îl primește și-i suportă toate mojițiile pe care i le spune și i le va spune de-a lungul acestei convorbiri. Nicolae Stavroghin se mânia din nou: era a treia oară când se mânia de când venise la episcopul Tihon. Atunci acesta îi spune: "Da, ești bolnav".

Stavroghin mărturisește singur că i se întâmplă să vadă și să simtă lângă el prezența unei ființe rele, grotești și totuși raționale.

Ea i se înfățișează sub aspecte și caractere felurite, dar e totdeauna aceeași. Va să zică el, mărturisește prezența unui spirit care e rău, care e grotesc, dar care e rațional. În altă parte, în decursul romanului, Dostoievski spune că Nicolae Stavroghin este de un spirit rece, calm și rațional. “Rece, calm și rațional, egal totdeauna cu sine însuși, spirit pe care nimic nu-l tulbură în judecățile și hotărârile sale”. Și este caracteristica diabolică a rațiunii în opinia lui Dostoievski. Aici însuși personajul vorbește, fiindcă “diavolul este orice, dar prost nu este; diavolul este o ființă deșteaptă în genere, de data aceasta ca și altă dată”, observă Dostoievski.

Nicolae Stavroghin vorbește cu franchețea obișnuită și cu naivitatea opusă caracterului său, parcă vechiul om s’ar fi eclipsat brusc din el, într’un mod neașteptat. Vreau să spun de partea umană care începe să răsară acum, la sfârșitul vieții lui, și care-l împinge la necesitatea de a se mărturisi înainte de moarte. Starețul nu știe că hotărârea lui este de a se sinucide. După ce a mărturisit că o ființă stranie, rea, grotescă și rațională totuși îl stăpânește, el revine imediat, contrazicându-se. “E absentă, e absentă în grad suprem; e vorba de eul meu sub diferite aspecte și nimic mai mult. Prin urmare, nu e adevărat ce am spus adineauri că e vorba de persoana unei ființe care mă domină din afară de mine, ci sunt eu, este eul meu personal care se manifestă în diferite forme și nimic mai mult”. Totuși convorbirea desfășurându-se mai departe, el se calmează din nou și atunci face lui Tihon următoarea mărturisire: “*Eu cred în diavol, cred în el*”. După ce face această mărturisire foarte caldă de credință în diavol, Nicolae Stavroghin îl întreabă imediat pe Tihon: “Crezi în Dumnezeu?”.

— “Cred”, răspunde Tihon.

— “Atunci, dacă crezi în Dumnezeu, poți tu să muți munții din loc, fiindcă așa spune la Evanghelie?”, și Tihon răspunde:

— “Pot, dacă Dumnezeu vrea”.

— “A, va să zică nu poți tu singur; recunoști că nu poți?”.

— “Da, recunosc” răspunde Tihon.

— “De ce nu poți singur?”

— “Fiindcă nu cred suficient. Eu cred, dar din cauza insuficienței credinței mele, nu pot eu singur, însă dacă Dumnezeu vrea să-i mut, îi pot muta”.

După mărturisirea de credință în diavol, observați această întrebare directă pe care i-o pune lui Tihon: “Crezi în Dumnezeu?”, și “dacă crezi, mută munții din loc”.

Eu v’am spus că în multe personaje pe care le descrie Dostoievski sunt niște transpuneri paralele a diferitelor scene din Sf. Evanghelie. Veți vedea mai ales în romanul **Idiotul**. Aici vă aduceți aminte de una din cele mai caracteristice scene din viața Mântuitorului.

E vorba de ispitirea din pustiu a Mântuitorului: “Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, zi acestor pietre să se prefacă în pâini”. E aceeași ispită pe care spiritul diabolic din Nicolae Stavroghin o pune în fața lui Tihon, la care totuși omul Stavroghin venise să se mărturisească. După ce se termină acest episod, Nicolae Stavroghin îl întreabă mai departe:

— “Se poate crede în diavol, fără să crezi în Dumnezeu?”

— “Se poate, îi răspunde Tihon și se mai poate și amândouă: să crezi și în Dumnezeu, să crezi și în existența diavolului în același timp”.

De la aceasta, discuția lor trece mai departe asupra ateismului. Cum era foarte naturală o convorbire între diavol și călugăr, fiindcă de fapt în alternanța aceasta de uman și de diavolesc din personajul care este în fața duhovnicului, de cele mai multe ori vorbește diavolul direct cu călugărul.

Ateismul furnează la un moment dat tema discuțiilor dintre ei, și cu această ocazie Dostoievski spune, prin gura lui Tihon, unul din marile adevăruri asupra psihologiei religioase: “Ateismul desăvârșit”, zice Tihon, “este în vârful scării, pe treapta penultimă, care duce la credința desăvârșită”. Într’adevăr, poate că nimeni nu e mai aproape de Dumnezeu, în afară de credincioșii propriu-ziși, nimeni nu e mai aproape de Dumnezeu decât un ateu. De fapt, un ateu crede în Dumnezeu. Eu cred că pe lume nici nu sunt oameni care nu cred în existența lui Dumnezeu. Cred că necredința este o imposibilitate. Există numai credință, dar ia diferite forme: forme pozitive sau forme negative. Nu există atei, ci credincioși la negativ. V’ați întrebat dumneavoastră, de ce atei sunt așa de fierbinți împotriva Cerului? Noi nu vorbim de personaje indifferente în care credința sau necredința zac în mod

latent, ci vom vorbi de atei care s'au manifestat într'o tenacitate încordată, de-a lungul întregii lor vieți. Este o luptă continuă, ca și lupta de a afirma credința în Dumnezeu.

Acesta este mobilul intim, nemărturisit al unui ateu. Este această revoltă negativă, acest spirit diabolic pe care îl găsim încă de la începutul lumii, când are loc revolta lui Lucifer. Lucifer nu crede în Dumnezeu? Adică nu crede diavolul că există Dumnezeu? Da, evident că da, dar credința lui are un sens negativ. Tot așa, în ateism nu e de fapt o necredință, ci o credință.

Și lupta unui ateu nu este o luptă împotriva existenței lui Dumnezeu, ci un refuz de a-L recunoaște pe Dumnezeu, o luptă împotriva lui Dumnezeu, nu a existenței Lui. Dar tocmai această luptă împotriva lui Dumnezeu este o afirmare a existenței lui Dumnezeu. Ateismul însuși afirmă existența lui Dumnezeu și atunci este așa de aproape de credință, de Dumnezeu. De aceea este o penultimă treaptă a scării care duce la Dumnezeu. Un caz caracteristic este cel al lui Nicolai Stavroghin, care spune că un fir de păr a lipsit ca el să fie un fanatic creștin.

Este tocmai acel Nicolai Stavroghin care, transformându-și credința religioasă, se lupta în viața lui să pară că este cel mai grozav antihrist din câți au apărut și care totuși era la cea mai infimă distanță de Dumnezeu. Revenind la convorbirea dintre Tihon și Stavroghin, cu această ocazie Stavroghin îi cere lui Tihon să-i spună pasajul din Apocalipsă, unde se vorbește despre cei reci, despre cei fierbinți și despre cei căldicei sau indiferenți. Am mai vorbit o dată despre aceste lucruri. După Apocalipsă și după învățăturile creștine, în genere, cea mai condamnabilă atitudine este indiferența, împietrirea inimii.

E mult mai preferabil ateismul decât indiferența, căci primul e mult mai aproape de Dumnezeu decât cealaltă, care înseamnă o totală împietrire a inimii. După această convorbire în care Tihon arată o nemărginită dragoste față de el, Stavroghin scapă un cuvânt.

— “Te iubesc”, îi spune el duhovnicului.

— “Eu”, Tihon îi răspunde, “și eu te iubesc”.

Atât i-a trebuit celui alt celuilalt din Stavroghin, ca imediat să înceapă cele mai puternice injurii la adresa duhovnicului. Și explică: fiindcă am scăpat față de tine cuvântul “te iubesc”.

Vedeți că neconținut există această alternanță între spiritul diabolic și umanitatea din el, care vrea să se salveze din posesiunea diabolică. Până la sfârșit nu izbuteste și atunci îi arată lui Tihon un fel de testament, o mărturisire pe care a scris-o și pe care ar vrea s'o dea lumii ca să vadă cine a fost el.

I-o dă lui Tihon pentru ca s'o citească. Este o adevărată mărturisire care dă titlul acestui capitol: **Mărturisirea scrisă a lui Stavroghin**. Este o grozăvie, una din grozăviile pe care le-a săvârșit el în viață. Sunt multe femei care i-au căzut victime. N'a iubit pe nimeni, fiindcă nu poate iubi oameni, nici prieteni, nici femei, nici nimic. Dar la un moment dat, în Petersburg, în mulțimea de femei pe care le-a avut el, și-a bătut joc de o fetiță de 12 ani, care s'a spânzurat. Această crimă l-a obsedat toată viața lui. Va căuta să fugă. Matrioșa îl va urmări cu figura ei neconținut și pretutindeni. Și aceasta este de fapt crima, care stârnește în el, în pragul sinuciderii, necesitatea de a veni la duhovnic pentru a se mărturisi.

Este același fenomen pe care l-am întâlnit în viața lui Rodion Raskolnikov. După ce face o crimă, necesitatea neapărată de a o evacua din suflet, fiindcă nu mai poate suporta, îi arde sufletul ca un cărbune aprins pe care trebuie să-l azvârle afară.

Această crimă este ca un jăratec pe umanitatea din spiritul său și el va căuta să azvârle din suflet acest jăratec care-l arde. Tihon citește mărturisirea lui și în cele din urmă recunoaște în fața acestei grozăvii și în fața spiritului recalcitrant pe care-l manifestă Stavroghin, că el este un duhovnic slab și vrea să-i recomande un duhovnic mult mai bun la care, dacă are într'adevăr intenția de a se reface sufletește, de a se purifica, de a se mântui, să se ducă, să stea trei ani în ucenicia lui.

La această propunere o mare revoltă se stârnește în Stavroghin, diavolul refuzând categoric lucrul acesta. Și când se scoală să plece — totul se terminase — are o nouă izbucnire. Tihon se repede, îl îmbrățișează și-l așază pe scaun.

Se ridică din nou înspăimântat. Tihon îi spune: "Ești gata să săvârșești o nouă crimă și cea mai grozavă", fiindcă duhovnicul observase în acest personaj crima nouă, sinuciderea. Atunci, furios că i-a descoperit ultimul secret, pleacă trântind ușa și strigă: "Blestemat psiholog ce ești".

E încă o caracteristică a diabolismului care-l stăpânește pe Nicolae Stavroghin. Mai întâi, trebuie să vă spun că în cursul acestei conversații revolta lui mai mare este atunci când Tihon pune degetul pe rănile lui sufletești. Nu admite în nici un caz să i se spună ce este, să fie, cu alte cuvinte, demascat.

El spune chiar: “Eu nu iubesc, cel puțin pe cei care încearcă să se fixeze în sufletul meu”. Este iarăși o trăsătură de psihologie diabolică. Diavolul nu voiește niciodată să fie demascat și atunci, ori de câte ori e dat pe față, protestează categoric.

În decursul romanului, la un moment dat Maria Lebeadkina, femeia lui, îi spune: “Tu ești falsul Dimitrie, tu ești uzurpator”. Este un personaj din istoria rusă, un uzurpator, un aventurier care se dă drept Dimitrie pentru a deveni țarul Rusiei. E subiectul din opera **Boris Godunov**, pe care probabil a văzut-o. În acest moment, când îi ia masca de pe față, socotindu-l ca pe un uzurpator, ca pe un diavol mascat, el se înfioară așa de tare încât ia cuțitul s’o omoare. Același fior îl stăpânește atunci când vede că, în cele din urmă, duhovnicul a descoperit în el diabolismul, demonismul care îl stăpânea, care-l poseda. Atunci pleacă blestemând împotriva călugărului, prin urmare împotriva creștinismului, după care se sinucide. Nu știu dacă am izbutit suficient să scot în evidență tocmai această putere diabolică ce-l stăpânește de-a lungul romanului. Nu există nici o luptă între omul din Stavroghin și diavolul din el, fiindcă diavolul stăpânește întregul roman și dă tonul întregii serii de crime care se petrec în acest roman. Dar, la sfârșit, când în fața morții izbucnește necesitatea unei pocăințe, fărâma de umanitate care a mai rămas în el, atunci se vede tocmai lupta aceasta teribilă dintre diavolul care îl stăpânește și omul din el.

Știți probabil că în realitate nu este vorba numai de o psihologie umană pur și simplu, ci e vorba, în psihologia religioasă, de două elemente: uman și divin. Prin urmare, e vorba de psihologia umană și psihologia supranaturală în același timp. Se și vorbește, în studiile despre marii mistici, despre psihologia supranaturală a sfinților, fiindcă sfinții într’adevăr au o psihologie supranaturală. Citind viețile sfinților și viețile marilor mistici, ești în stare să înțelegi direct ceea ce se numește psihologie supranaturală.

Aici, în cazul lui Stavroghin, avem de a face cu ceea ce putem să numim psihologie demonică, care are un caracter să nu-i zicem natural, ci transnatural, adică dincolo de ceea ce este natural. De aceea psihologia lui Stavroghin este așa greu de înțeles.

Este o psihologie transnaturală, fiindcă este o psihologie demonică, e tot demonismul care îl stăpânește pe acest nenorocit de om. Această psihologie demonică o veți întâlni de asemenea în viața sfinților, ca o luptă pe care sfinții o dau totdeauna cu diavolul, fiindcă viața toată este o luptă neconținută cu diavolul și un neconținut apel către Dumnezeu.

De aceea e bine să cunoaștem această psihologie transcedentală, demonică pentru a-i înțelege mai bine pe sfinții în care s'a întrupat credința noastră. De aceea Dostoievski a ridicat una dintre cele mai subtile probleme care se pot pune în materie de viață religioasă, dar și în genere, în raportul religiei față de seria întreagă de probleme ale vremii.

Revoluția — crimă colectivă

Ne-am ocupat până acum de câteva figuri în care se întrupează demonismul, și anume de personajul Raskolnikov care prin demonismul individualist ajunge la crimă, de Kirillov care prin același demonism individualist ajunge la sinucidere, și de personajul Stavroghin care întrupează de fapt demonismul în plinul lui, posesiunea totală a omului de către diavol.

Toate aceste faze sau cazuri reprezintă însă răul în forma individuală. Vom trece la aspectul social al acestui rău, la consecința socială pe care o are acest rău. În lecțiile precedente, consecința acestui rău era crima individuală, fie crima asupra altuia, fie crima asupra sa însuși. Astăzi ne vom ocupa de forma amplificată a crimei, și anume revoluția.

Ce este în fond o crimă? Este distrugerea unui om. Dar ce se distruge din punct de vedere religios în acest om? Chipul și asemănarea lui cu Dumnezeu.

O crimă, am putea spune, este un atentat împotriva lui Dumnezeu. De aceea și consecințele atât de dezastruoase pentru sufletul criminalului. Prin acest suprem act demonic de negație, el se neagă de fapt pe sine însuși, fiindcă, distrugând în semen chipul și asemănarea lui Dumnezeu, distruge în el însuși chipul și asemănarea lui Dumnezeu. De aici acel chin teribil sufletesc, care îl prigonțește neconținut pe cel care a săvârșit o crimă.

Dacă prin crimă individuală se distruge chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, prin revoluție, prin actul revoluționar, care este o crimă socială, se distruge chipul și asemănarea lui Dumnezeu în societate. Este o foarte strânsă legătură între crima individuală și crima socială.

Revoluția, în fond, nu este altceva decât o crimă socială, o crimă individuală amplificată asupra societății întregi. Aceasta de fapt e și semnificația pe care i-o dă Dostoievski. Pentru el, o preocupare neconținută este demascarea răului, care lucrează în lume sub diferite forme. Acest rău îl demască în lucrările rațiunii individualiste, dar același rău îl va demasca până la ultima lui adâncime în rațiunea revoluționară întrupată în doctrina socialistă. Nu există un alt scriitor care să demaște mai cu înverșunare, mai cu tenacitate, mai metodic în opera lui, socialismul revoluționar, ca Dostoievski. Și Dostoievski nu este propriu-zis un reacționar. În lucrarea pe care v'am citat-o atât de des, Nicolae Berdiaev remarcă lucrul acesta pe bună dreptate. În Dostoievski nu avem a face cu un reacționar care condamnă socialismul în numele unor privilegii materiale ale societății, care ar trebui astfel salvată prin distrugerea socialismului. Dostoievski este un vizionar, care are un cu totul alt punct de vedere decât un reacționar de rând. Punctul lui de vedere e așezat pe înălțimea doctrinei creștine și de la această înălțime el zărește orizontul întreg al dezvoltării omenirii contemporane, împins către viitor până departe, și în această largă perspectivă a doctrinei creștine consideră el și critică doctrina socialistă.

Meritul excepțional al lui este că în această atitudine de critică acerbă a doctrinelor socialiste el prevede consecințele socialismului, pe care ceilalți contemporani ai lui nu le prevedeau.

În vremea când Dostoievski scrie romanul **Posedații**, pe la 1870, socialismul nu era ceea ce este astăzi. Ceva mai mult — și aceasta o observă tot Berdiaev —, aceste personaje nu erau reale pe vremea lui. Nu poți să identifici în societatea contemporană lui Dostoievski personaje cum ar fi Stavroghin, cum erau Piotr Verhovenski, Șigaliiov și ceilalți care mișună în această tragică frescă a **Posedaților**.

Meritul lui este că a prevăzut aceste personaje cum aveau să fie mult mai târziu și mai ales cum aveau să fie după război. Personajele create de el, dacă nu se identifică în lumea contemporană lui, se

identifică în lumea contemporană nouă. În aceasta stă profetismul lui Dostoievski, în baza căruia atâția gânditori, în frunte cu Merejkovski, Berdiaev, îl numesc profetul revoluției rusești.

Dar nu numai în crearea acestor personaje stă profetivitatea lui în ce privește revoluția, ci și în consecințele dezastruoase pe care le-a prevăzut el înaintea tuturor. În opera lui, doctrina și acțiunea privitoare la crima universală, care este revoluția, sunt întrupate în special în două personaje din romanul **Posedații**, în Piotr Verhovenski și în Șigaliiov.

Piotr Verhovenski e de fapt motorul acțiunii în acest roman. Șigaliiov, cu care el se completează necontenit, este un doctrinar. El are o carte socialistă alcătuită din 10 capitole, spune el, în care i se pare că, spre deosebire de ceilalți doctrinari socialiști cunoscuți pe vremea aceea — sunt în special doctrinari socialiști francezi —, el a inventat o nouă soluție socială.

Fac o paranteză pentru a vă spune că Dostoievski, deși a criticat cu atâta profunzime socialismul — înțeleg și comunismul —, socialismul integral, n'a cunoscut marxismul; el nu cunoaște din socialism decât doctrina, aproape creștină uneori, a socialiștilor francezi din veacurile XVIII și XIX: Saint Simon, Fourier, Prudhomme și așa mai departe.

Cu atât mai mult iese în relief genialitatea acestui scriitor, cu cât, pornind de la această doctrină care nu era așa de categorică cum va fi mai târziu marxismul, el prevede consecințele dezastruoase ale marxismului pentru societate. Fără să fi cunoscut marxismul, critica pe care o face el socialismului este în fond critica marxismului. Piotr Verhovenski este, cum știți, una dintre întrupările spiritului rău, diabolic, negativ. Nu e un nihilist static cum ar fi Stavroghin, nici doctrinar cum ar fi Șigaliiov, ci un nihilist în acțiune. Așa îl caracterizează și foarte just Hans Prager: "un nihilist în acțiune". Acțiunea lui însă vine ca și cum ar fi explicată și justificată din punct de vedere socialist de doctrina lui Șigaliiov. În ce constă doctrina lui Șigaliiov, care este de fapt ideologia negativă a romanului **Posedații**?

Șatov, despre care o să vorbim în altă lecție, fiindcă e un personaj de a doua categorie, observă între altele următorul lucru: "Cine nu mai are popor", zice el, "nu mai are Dumnezeu".

Cugetarea aceasta — vom vedea cum se amplifică în doctrina lui Șigaliov — stă la baza slavofilismului lui Dostoievski. Ea caracterizează de fapt toate aceste personaje negative, nihiliste din romanul **Posedații**.

Într'adevăr, fiecare din aceste personaje, și Kirillov, și Stavroghin, și Piotr Verhovenski, și Șigaliov sunt ceea ce numim cu un termen așa de obișnuit: "dezrădăcinați". Știți că acest cuvânt a fost aruncat în mișcarea intelectuală modernă de către scriitorul francez Maurice Barrès, într'un celebru roman intitulat **Les dérancinés**. Sunt oamenii care au rupt contactul cu poporul lor și care plutesc acum în vid, nesiguri, fără un reazem moral, atât de necesar oricărei existențe individuale.

Personajele acestea nihiliste sunt prin definiție niște dezrădăcinați, în sensul nu numai că s'au înstrăinat, prin cultura făcută în străinătate, de poporul lor, dar dezrădăcinați pentru motivul mult mai adânc că nu mai recunosc acest popor, nu se mai recunosc în acest popor.

Nemai recunoscându-se în acest popor, înseamnă că-l neagă în toate calitățile lui, în toată credința, în toată tradiția lui. Prin urmare, îi neagă și credința în Dumnezeu. "Cine nu mai are popor încetează de a mai avea Dumnezeu". Iată consecința religioasă pe care o prevede Dostoievski la capătul acestei rupturi a individului de poporul său.

Pornind cu o astfel de mentalitate, acești nihiliști, acești revoluționari, acești doctrinari și activiști socialiști vor considera poporul rus ca pe o turmă cu care faci ce vrei.

Un personaj mai în vârstă din acest roman, un scriitor căruia Dostoievski îi dă numele de Karmazinov și care de fapt nu e decât un pseudonim al dușmanului său literar Ivan Turgheniev, spune următoarele cuvinte: "Rusia e prin excelență țara unde se poate întâmpla ce vrei fără ca nimeni să se opună".

Când un revoluționar pășește la drum, trebuie să cunoască mai întâi țara, poporul. Și poporul rus e bun să faci orice cu el, fiindcă Rusia, prin excelență, e țara în care nu poți găsi nici o opoziție.

Care este scopul societății revoluționare a demonilor? O spune unul dintre ei: "distrugerea universală". Prin acest mijloc, distrugerea universală, revoluția universală, ei năzuiesc să realizeze pe pământ paradisul terestru, cum îi spun ei. Prin urmare, caracterul unei acțiuni revoluționare, sau, mai precis, caracterul acțiunii revoluționare din

Demonii este această tentativă de a seculariza împărăția lui Dumnezeu, care e din eternitate.

Șigaliiov, doctrinarul acestei mișcări, dă sistemul prin care să se poată ajunge acolo. Acest sistem, pe care îl socotește el mai bun decât oricare altul, constă din următoarele elemente: "Omenirea", zice el, "trebuie împărțită în două categorii: o zecime care trebuie să conducă și nouă zecimi care trebuie să fie conduse".

O zecime din această omenire merită prin urmare să aibă toate libertățile, să trăiască în teoria napoleoniană, ca și Raskolnikov, fiindcă și gândirea lui Raskolnikov are asemănări cu această teorie a lui Șigaliiov. Raskolnikov spune că legile sunt făcute pentru turmă. Oamenii excepționali, cum era el, bunăoară, au dreptul să trăiască în afară de legi și mai presus de legi și lor totul le este permis. Aceasta este deviza acțiunii lor. Această categorie de oameni superiori cărora totul le este permis, această zecime de Napoleoni ai omenirii din imaginația lui Șigaliiov sunt prin urmare tot atâția Raskolnikovi, care vor trăi după sistemul lui Șigaliiov în această deplină libertate, în care lor și numai lor totul le va fi permis.

Cealaltă parte din omenire, restul de nouă zecimi, va trebui să trăiască ca o turmă după comandamentul pe care-l vor da în orice moment cei excepționali care fac parte din prima zecime. Prin urmare, această deviză aruncată în omenire de revoluția franceză, "libertate, egalitate, fraternitate", apare de la început desfigurată în doctrina lui Șigaliiov, pentru că el, ca să ajungă la raiul terestru, e nevoit să împartă dintr'o dată omenirea în două categorii și prin urmare să comită de la început inegalitate, să înfrângă de la început principiul egalității.

Căci din moment ce ai ales o categorie de oameni, o zecime de Napoleoni, de oameni superiori, și din moment ce sub ei ai așezat celelalte nouă zecimi în subordine de turmă, principiul egalității este evident înfrânt o dată pentru totdeauna. Pentru a se ajunge repede, catastrofal am zice, la realizarea acestui ideal revoluționar, este nevoie nici mai mult, nici mai puțin decât să se distrugă din lume, prin revoluție universală fără îndoială, o sută de milioane de capete — eroii vorbesc foarte serios —, fiindcă această sută de milioane este absolut necesară pentru ca raiul terestru să se poată realiza.

Piotr Verhovenski, motorul acestei acțiuni infernale, este partizan cu trup și suflet al șigaliovismului. Iată ce spune el despre doctrina lui Șigaliov, iar pasajul pe care-l vom exterioriza vă rog să-l identificați cu stările pe care le cunoașteți din Rusia de astăzi. “În societatea lui Șigaliov”, zice Piotr Verhovenski, “fiecare membru îl spionează pe vecin și e dator să-l denunțe, fiecare aparține tuturor și toți sunt proprietatea fiecăruia, toți sclavii sunt egali, dar înainte de toate egali prin început. Nivelul educației în științe și în talente va fi scăzut. Un nivel ridicat și în știință și în talente nu e accesibil decât spiritelor superioare și nu trebuie să fie spirite superioare. Spiritele superioare sunt în mod natural despotice și ele au făcut mai mult rău decât bine, de aceea vor trebui proscrise și condamnate la moarte. A smulge limba lui Cicero, a crăpa ochii lui Copernic, iată șigaliovismul”.

“Sclavii trebuie să fie egali. Fără despotism n’a existat niciodată nici libertate, nici egalitate. Dar egalitatea e bună pentru turmă. Iată șigaliovismul”.

Mai departe tot Verhovenski spune: “Pentru sclavi trebuie șefi, supunere completă, impersonalitate completă, dar o dată la treizeci de ani un Șigaliov va provoca reacțiuni și toți vor începe să se devoreze între ei până la o anume măsură, și această ca să nu li se urască”.

Domnilor, sunt descrise în acest pasaj, amănunțit aproape, și prima fază a revoluției ruse, și faza actuală.

Mișcarea lumii intelectuale, care face parte din prima etapă a revoluției ruse, e parcă o punere în practică a principiilor lui Șigaliov, a șigaliovismului. Orice om superior, orice om intelectual, orice om gânditor, orice talent reprezintă o rezistență la această disciplină a tiraniei care trebuie să-i reducă pe indivizi și să-i așeze într’o perfectă egalitate a robiei, și atunci tot ce este om de știință, tot ce este om de talent trebuie sacrificat pentru a ajunge la acest nivel al aceleiași tiranii și, mai departe, ce este stadiul de astăzi al revoluției ruse decât realizarea acestei egalități în tirania despre care vorbește Șigaliov?

Vă aduceți aminte cuvintele cu care se termină doctrina lui Șigaliov: “pornind de la nemărginita libertate, voi sfârși prin nemărginita tiranie”.

Aceasta este concluzia ultimă a doctrinei revoluționare a lui Șigaliov. “De la nemărginita libertate, la nemărginita tiranie” sau la

“nemărginitul despotism”, zice el, ceea ce e tot una. Care e atunci idealul realizat al revoluției? Este standardizarea omului la cel mai inferior nivel cu putință, pentru că însuși principiul lui Șigaliiov este coborârea educației în științe și arte la cel mai de jos nivel, pentru ca în acest nivel să poată intra toată lumea. Aceasta este acțiunea de standardizare a omului la cel mai inferior nivel cu putință. Va să zică, pornind de la idealul de realizare a paradisului terestru, în realitate revoluția ajunge la acest stadiu de înjosire a umanității, de comprimare a omului în acest tipar, toți egali unul cu altul, de standardizare, prin urmare, a omului la nivelul aproape bestial. Știți cu toții că ceea ce numim spirit, spiritualitate, viață religioasă nu este admis în revoluția rusă.

Revoluția rusă nu admite sufletul, pentru că sufletul îi diferențiază pe oameni. Pentru revoluția rusă, omul este un animal care trebuie standardizat, ținut în tipar, egal cu celălalt. Omul revoluționar este, prin urmare, un fel de cărămidă care se aseamănă cu toate celelalte cărămizi. Din acest punct de vedere, revoluția rusă e parcă o fabrică de cărămizi. Aceasta este egalitatea pe care voiește s'o realizeze orice revoluție, nu numai revoluția rusă. Cât despre fraternitate, e inutil să mai vorbim; nici Dostoievski nu mai stăruie asupra principiului fraternității realizat în revoluție. El insistă asupra acestor două principii: libertatea și egalitatea.

Am văzut cum se realizează libertatea. Modul ei de realizare este arătat la început de însuși Karl Marx, atunci când a proclamat “dictatura proletarilor”. Prin urmare, din moment ce ai proclamat dictatura, principiul libertății e suprimat, iar din moment ce suprimi tot ce este floare a omenirii pentru a obține un nivel cât mai înjositor, cât mai josnic, oameni egali, ceea ce vrei să creezi sub presiunea de sus, a dictaturii, este o egalitate în robie, nu este o egalitate în libertate.

De fapt, toată critica lui Dostoievski asupra revoluției se fixează pentru a demasca minciuna care stă la baza ei. Revoluțiile, pornind de la cea franceză, s'au mascat în numele ideilor de libertate, egalitate, fraternitate.

Or, libertate, egalitate, fraternitate sunt principii care nu se pot realiza niciodată într'o revoluție. Și aceasta o știu toate revoluțiile, toate doctrinele revoluționare, nu numai personajele. Îl spun numai pentru a

înșela pătura proletară ca să poată ajunge la realizarea crimei universale prin revoluție.

Dar Dostoievski a văzut mai adânc decât atât; în revoluție a văzut principiul ei demonic, principiul ei ateist. Fiindcă, într'adevăr, socialismul, marxismul, comunismul, cum vreți să-i spuneți — să-i spunem cu un singur termen, marxism, căci acesta concentrează, absoarbe toate celelalte doctrine socialiste —, are ca principiu de bază ateismul. Nu există, prin urmare, nici un fel de respect față de creștinism, decât un fel de antinomie, de fundamentală contradicție a unuia față de celălalt. Când Dostoievski spune despre eroii revoluționari că, rupându-se de poporul lor, nu mai au Dumnezeu, L-au pierdut pe Dumnezeu, spune un adevăr profund pe care însuși Karl Marx l-a teoretizat în doctrina lui. Căci nici pentru doctrina marxistă nu mai există legătură cu poporul respectiv, ci un caracter internațional și antinațional, cerând o ruptură totală de poporul respectiv. Dar, fiind internațional și antinațional, marxismul este în același timp antireligios, sau mai bine zis anticreștin. Nu este nici o mirare că bolșevismul de astăzi, forma rusească de realizare a comunismului marxist, a pus ca principiu de bază al statului rus și al acțiunii lui ateismul, fiindcă pentru a realiza această monstruozitate de societate era absolut necesară standardizarea omului la cel mai inferior nivel cu putință, era absolut necesară proclamarea principiului ateist ca principiu de bază al societății noi pe care vrea s'o creeze marxismul, rupând orice legătură a omului cu cerul, înăbușind în ființa lui tot ce este aspirație către cer, ca, îndobitocindu-l astfel, să poată lucra mult mai ușor cu el. Este un cuvânt semnificativ pe care-l spune aici, în pasajul pe care vi l-am citat, Piotr Verhovenski: "supunere completă, impersonalitate completă".

Creștinismul este doctrina care a știut să dezvolte în lume până la ultima posibilitate, până la îndumnezeire, personalitatea umană. Personalitatea umană nu se poate dezvolta decât pe temeiul principiului de libertate ontologică, așa cum o concepe Dostoievski. Personalitatea umană nu se poate dezvolta până la maximum decât în ambianța aceasta a libertății ontologice, a libertății fundamentale care este la originea ființei umane. Personalitatea însă înseamnă rezistentă față de acțiunea răului, fiindcă personalitatea este compusă în special din ceea ce numim caracter uman. Personalitate este altceva decât individualitate, și atunci

este evident și logic ca o doctrină care vrea standardizarea omului, coborârea lui la nivelul cel mai de jos cu putință, să aibă nevoie neapărat de distrugerea personalității. Dar ea rezistă, și atunci cum se distruge? Ea trebuie distrusă în însăși doctrina care i-a dat posibilitate să se dezvolte mai bine în lume, și aceasta este doctrina creștină.

Iată de ce e absolut necesar ca religia să fie suprimată, ca ateismul să fie declarat principiu de stat, tocmai pentru a împiedica cu orice preț dezvoltarea personalității. Pentru a domina lumea, are nevoie neapărat de o turmă în care individul să fie egal cu ceilalți indivizi: "fiecare să aparțină tuturor, iar toți să fiți proprietatea fiecăruia". Acesta este principiul standardizării omului. Este așa de cruntă această realitate în Rusia, încât un scriitor fanatic, bietul Panait Istrati, atunci când a fost invitat de prietenul său Rakovski să viziteze Rusia, văzând la ce s'a ajuns sub forma libertății și egalității dintre oameni, când s'a reîntors, a scris o carte în care blestema comunismul în felul cum s'a realizat. Și bietul Panait Istrati este un om vindecăt de comunism, dar numai după ce a trăit un an și jumătate în Rusia și a văzut realizarea paradisului terestru la fața locului.

Piotr Verhovenski, în fanatismul vibrant cu care propaga această doctrină a crimei universale care e revoluția, avea următorul plan: atunci când se va ajunge la standardizarea, la uniformizarea omului, transformat în turmă, prin urmare încătușarea în completă robie, șeful acestei lumi standardizate astfel să fie Papa de la Roma. Pe urmă însă se răzgândește și-i spune lui Stavroghin, pe care-l declară idolul său, că în viitoarea formațiune a lumii socialiste "să rămână Papa pentru Occident, iar pentru lumea noastră vei fi tu".

Este o ironie în această afirmație pe care Dostoievski o pune în gura lui Verhovenski, dar nu este o simplă ironie; este o credință mai adâncă a lui Dostoievski. Scriitorul, care e un doctrinar al libertății în sensul creștin, în sensul pe care-l înțelegem noi, vede în catolicism suprimarea ideii de libertate, și atunci pentru el socialismul sau catolicismul, sub raportul libertății, sunt tot una. Amândouă reprezintă pentru el același fel de autoritate tirană care înăbușă personalitatea umană și care îl reduce pe om la turmă, la o standardizare inferioară a vieții. Eu nu cred că Dostoievski are cu totul dreptate când judecă atât de categoric și aspru catolicismul, punându-l pe același plan cu

socialismul. Vom vedea că părerile lui sunt extrem de aspre în această privință. Este adevărat însă că părerea pe care și-o formează el despre catolicism pornește din filozofia slavofilă. Vă aduceți aminte că pentru Homiakov catolicismul înseamnă suprimarea libertății, dar Homiakov nu merge așa departe încât să-l pună pe același plan cu socialismul.

Dostoievski și catolicismul

Am terminat prelegerea de ieri, subliniind această apropiere uimitoare pe care un erou anarhist ca Piotr Verhovenski o face între Papa de la Roma și viitorul doctrinei revoluționare ruse, și spuneam că această apropiere nu e deloc întâmplătoare în cugetarea lui Dostoievski, nu este o simplă afirmație trecătoare, ci este o atitudine permanentă, un fel permanent de a gândi. Pentru că și socialismul, cu toate nuanțele și derivatele lui, și catolicismul reprezintă dintr'un anumit punct de vedere același lucru.

Dacă prin atitudinea sa critică față de ideea revoluționară, văzută ca o eliberare a rațiunii crescute în libertatea arbitrară, Dostoievski se desemnează ca un creștin hotărât, prin atitudinea sa față de catolicism, atât de oarbă, neîndurătoare, necruțătoare, cugetarea lui capătă un colorit specific ortodox.

Creștin când repudiază ideea specific revoluționară, el se arată profund ortodox când repudiază catolicismul. Știți cu toții că e o trăsătură specifică a noastră, a ortodocșilor față de catolicism. Și o atitudine care e — mi se pare mie — foarte puțin creștină, fiindcă dacă ați observat, ortodocșii nu au aceeași atitudine față de protestantism ca față de catolicism. În lumea ortodoxă, protestantismul e privit cu mai multă simpatie decât catolicismul.

Ortodoxul simte chiar un fel de satisfacție atunci când la capitolul respectiv din istoria universală citește ravagiile pe care le-a făcut marea reformă împotriva catolicismului. Și aceasta este o atitudine foarte

puțin creștină. Eu n'am să vă fac — și cred că sunteți siguri de lucrul acesta — o propagandă de simpatie pentru catolicism, dar sunt anumite lucruri pe care le putem discuta. Această repulsie față de catolicism în lumea ortodoxă își are fără îndoială explicația ei.

Mai întâi: e o diferență mare de ordin dogmatic pe care o cunoaștem cu toții. Aceasta, firește, ne va face totdeauna să stăm cu totul la o parte față de catolicism. Pentru noi, ortodocșii, catolicismul reprezintă una din cele mai mari erori care s'au născut în cursul istoriei creștinismului. Dacă vă reamintiți prelegerea mea inaugurală, spuneam acolo că elementul care a fărâmițat îndeosebi unitatea creștinismului l-au alcătuit anumiți teologi care, sustrăgându-se controlului și autorității ecumenice a mării Biserici a Răsăritului, și-au permis să gândească pe socoteala lor proprie și să interpreteze în mod personal dogmele și învățătura creștină, personal sau mai mulți la un loc, formând un grup, cum e cazul Bisericii catolice. Biserica romano-catolică a făcut prima greșală atunci când a formulat dogma de diferențiere față de noi. A evoluat din greșală în greșală, depărtându-se cu fiecare greșală nouă încă mai mult de adevărata Biserică, de adevărata dogmă pe care o reprezintă Biserica noastră.

Homiakov, mare gânditor rus în materie religioasă, făcând acest proces catolicismului, îi reproșează lipsa de iubire creștină, care l-a făcut să cadă din marea comunitate a mântuirii, și adaugă că această lipsă de iubire a atras după sine o regretabilă diminuare a înțelegerii religioase pentru catolici. Vă dădusem și un exemplu când am vorbit despre slavofilism, cum explica bunăoară Homiakov proveniența lui **filioque** ca dogmă catolică. Iubirea e principiul înțelegător pentru el. Prin iubire putem pătrunde în tainele cele mai ascunse, la care n'am putea ajunge niciodată pe calea rațiunii noastre logice sau discursive. "Prin iubire", zice el, "noi, ortodocșii, putem pătrunde până în tainele cele mai de nepătruns ale dogmei Sfintei Treimi". Catolicismul, depărtându-se din comunitatea de iubire, a atras după sine diminuarea înțelegerii față de această mare taină.

Astfel, față de dogma Sfintei Treimi, catolicii au căzut în această regretabilă confuzie, confundând purcederea, care este un act de esență internă și tainică, cu simpla trimitere, care este un act exterior. Într'adevăr, după Sfânta Scriptură trimiterea o poate face și Tatăl și Fiul, dar acesta

este un act exterior și nu esențial Sfintei Treimi. Purcederea însă e numai de la Tatăl. Dar procesul purcederii este un lucru de natură interioară.

Lipsindu-le iubirea, ei confundă efectul văzut, care este trimiterea, cu un lucru de esență interioară, fundamentală, care este purcederea. Așa explica Homiakov una din principalele erori dogmatice care îi diferențiază pe catolici de ortodocși. Prin urmare, din punct de vedere al dogmei creștine, noi, care ne găsim într'un domeniu nealterat de nici o tentativă, în domeniul dogmei necorupte și necoruptibile, după credința noastră suntem într'adevăr foarte departe de catolici, care prin erorile lor de gândire au intervenit și modificat într'atât anumite dogme încât s'au depărtat aproape iremediabil de credința noastră.

Nici una din aceste constatări n'ar putea să nască un raport de ură față de catolici, cel mult un raport de compătimire a unor oameni, a unor credincioși, a unei Biserici, mai bine zis, care, știind că ea a păzit adevărul absolut în forma cea mai nealterată cu putință, se roagă în toate slujbele sale pentru revenirea tuturor rătăciților la sânul acestui adevăr nealterat.

Știți că în problema acestui resentiment al ortodocșilor față de catolici noi nu vorbim din punctul de vedere al catolicilor. Este treaba lor ce atitudine au față de noi.

Știți însă că afară de diferențe dogmatice mai există și alte motive de ordin istoric, de ordin mult mai omenesc care au hrănit de la început și au dat pecetea acestui profund sentiment al Răsăritului față de Apusul romano-catolic.

Știți că la separarea celor două Biserici de la 1054 au prezidat nu numai diferențe de înțelegere a dogmelor, dar au prezidat o serie întreagă de elemente politice, care au avut loc între Occident și Orient.

Privind astăzi lucrurile în perspectiva istorică, găsim că era natural ca bizantinii să poarte ură apusenilor pentru anumite lucruri care s'au petrecut politicește între ei, dar nimic nu mi se pare mai absurd decât a moșteni din moși-strămoși această ură a unei rase față de altă rasă umană, care nu aparține rasei bizantine.

Noi însă din generație în generație am moștenit toată această ură de natură politică, toată această ură a Bizanțului față de Apus, fără să ne

privească deloc lucrurile acestea, fiindcă noi n'am participat la acte de ordin politic care s'au petrecut între Roma și Bizanț.

Prin urmare, acest resentiment de ordin istoric care tronează din veac în veac și pe care noi ni l-am însușit într'un mod necontrolat și inexplicabil pentru lumea ortodoxă, care nu face parte din rasa bizantină, încă o dată, această ură față de catolicism cu o preferință mărturisită sau nemărturisită pentru protestantism, eu unul nu o înțeleg. Ea a persistat mai ales în lumea rusă care s'a socotit pe de-a'ntregul moștenitoarea imperială a Bizanțului imperial.

La aceste considerații de ordin general, în ce privește atitudinea lui Dostoievski față de catolicism, se mai adaugă și alte motive speciale ale gândirii lui Dostoievski, și anume: acolo unde el pune pe același plan catolicismul cu socialismul sau, cum am zice, în termen curent, catolicismul cu marxismul.

De-a lungul romanelor sale veți întâlni în gura diferiților eroi — a eroilor care reprezintă partea pozitivă, partea creștină în special din opera sa — cuvintele cele mai injurioase, criticele cele mai neîndurătoare la adresa catolicismului. Și nu cred că sunt lucruri indiferente pentru autorul acestor știri, uneori vulcanice. De unde știm acest lucru?

V'am spus că, pentru a nu greși în studierea lui Dostoievski, în găsirea adevăratei lui concepții imprimate în opera lui literară, trebuie să luăm totdeauna ca un indiciu sigur cartea lui intitulată **Jurnalul unui scriitor**.

În această carte, care constă din trei volume și care este o culegere de articole și studii pe care le-a scris în diferite epoci ale vieții, dar mai ales în ultima parte a vieții lui, Dostoievski se exprimă asupra tuturor problemelor importante care l-au frământat în raport cu evenimentele în curs. Pentru a lămuri, când stăm la îndoială dacă într'adevăr în opera lui cutare sau cutare pasaj și l-ar însuși sau nu Dostoievski, trebuie să recurgem neapărat la acest jurnal, unde vom descoperi în cutare chestiune care ne interesează ce atitudine are Dostoievski.

În ce privește atitudinea eroilor lui față de catolicism, nu este izolată, nici întâmplătoare și străină de autor. Dostoievski subscrie orice cuvânt pe care eroii lui îl rostesc la adresa catolicismului. Aceasta o vedem din **Jurnalul unui scriitor**, unde nu o dată tratează problema

catolicismului în raport cu ortodoxismul, și nu-și dezmințe niciodată această atitudine.

Ceva mai mult: ceea ce vorbesc eroii în romane, împotriva catolicismului, nu este aproape nimic față de ceea ce exprimă direct Dostoievski împotriva catolicismului. Vom exterioriza pentru astăzi un singur pasaj; ele sunt nenumărate, dar vom exterioriza unul singur, din care vă puteți face o idee destul de clară asupra judecății dostoievskiene.

Este din volumul al treilea, paginile 12 și 13, ediția franceză:

“Eu nu vorbesc numai de religia catolică, ci de ideea catolică întreagă”, zice el, “de națiunile care s’au constituit după această idee în cursul veacurilor și care sunt impregnate de ea. Iar Franța e, din acest punct de vedere, întruparea cea mai desăvârșită a ideii catolice de-a lungul veacurilor. cheia de boltă a acestei idei, pe care a moștenit-o de la romani și a menținut-o conform spiritului lor.

Această Franță care în epoca noastră și-a pierdut aproape în întregime religia (iezuit și ateu e tot una), care nu o dată a închis bisericile și în anume zile L-a pus chiar pe Dumnezeu în balotaj; această Franță care și-a tras din principiile de la ’89 socialismul său particular, adică pacificarea și construcția societății omenești în Hristos și în afară de Hristos, cum încercase s’o facă, fără să reușească, catolicismul prin mijlocul lui Hristos; această Franță însăși, cu cluburile sale revoluționare, cu ateii săi, cu socialiștii săi și cu ai săi cumularzi moderni, continuă încă și e totdeauna națiunea catolică prin excelență, încărcată de spiritul și de litera catolică, chiar atunci când proclamă cu gura celor mai răi dintre ateii săi cuvintele: libertate, egalitate, fraternitate — sau moartea!

Tot astfel le-ar proclama, dacă ar fi obligată să proclame și să formuleze o libertate, o egalitate și o fraternitate catolică. Și aceasta, în același spirit, stilul și spiritul unui popă din evul mediu. Socialismul francez își dă aerul celei mai vehemente protestări contra ideii catolice. Această protestare care de fapt s’a ivit către sfârșitul secolului trecut nu e altceva decât continuarea cea mai exactă și cea mai dreaptă a ideii catolice, ea e rezultanta cea mai completă, o consecință fatală elaborată în curs de secole, căci socialismul francez nu e altceva decât unificarea cu forța a neamului omenesc — idee ce s’a văzut apăsând asupra Romei antice și care s’a păstrat neatinsă în catolicism.

Astfel ideea eliberării spiritului uman de catolicism e modelată în formele cele mai stricte ale catolicismului, împrumutate de la însăși esența, litera, materialismul, despotismul și morală lui”.

Iată, prin urmare, motivele acestei atitudini a lui Dostoievski față de catolicism. Afară de motivele generale ale unui ortodox, de care am vorbit adineaori, el are motive specifice felului său de a cugeta. Pentru Dostoievski, catolicismul nu este numai confuzia catolică, ci este o întreagă formulă culturală sau formula culturală integrală în care se dezvoltă lumea apuseană.

Pentru Dostoievski, catolicismul înseamnă cultura și civilizația europeană. Aceasta e ceea ce critică, disprețuiește și urăște el în catolicism. Ca un gânditor și ca un ortodox al cărui principiu de bază e ideea de libertate, el nu poate suporta ideea de autoritate excesivă pe care o întrupează catolicismul.

Și tot așa ca un ortodox, adică asemeni unui credincios desprins de interesele imediate materiale ale lucrurilor, căci aceasta este, cum știți, una dintre trăsăturile esențiale ale Ortodoxiei noastre, el nu poate suporta nici materialismul acestuia.

Autoritatea catolicismului și materialismul lui sunt cele două idei pe care nu le poate suporta Dostoievski în catolicism, pentru că aceste elemente le vede derivate mai departe, sub alte formule politice decât cele catolice, sub forma socialismului sau a comunismului. Nu numai reforma, dar revoluția franceză s'a născut având ca tendință proclamarea ideilor de libertate, egalitate și fraternitate.

Aceasta împotriva teroarei pe care o exercita autoritatea catolică în vechiul regim, însă și aici e genială observația lui Dostoievski: proclamând această libertate, egalitate și fraternitate, revoluția franceză nu are întru nimic mai puțină autoritate și teroare decât catolicismul însuși împotriva căruia s'a ridicat, fiindcă formula adevărată a revoluționarilor a fost: “Liberté, égalité, fraternité ou la mort”.

“Ori primești libertate, egalitate și fraternitate, ori treci la căsăfod”. Prin urmare, era nu numai o eliberare din autoritarism, dar autoritarismul revoluționar era dus la exces în terorismul revoluționar cu care se voia să se imprime lumii aceste principii.

În această teroare a revoluției, Dostoievski nu vede altceva decât o prelungire a ideii de autoritate catolică și tot astfel, în latura materială

a lucrurilor, catolicismul e fără îndoială impregnat de oarecare materialism în comparație cu ortodoxismul, întrucât acest catolicism vrea în același timp și o împărăție terestră.

Catolicismul nu se poate concepe numai ca Biserică, ci în același timp și ca stat. Prin urmare, catolicismul ține neapărat ca Biserica romano-catolică să aibă acest suport material, în forma de imperiu politic pe acest pământ. Ca ortodox, Dostoievski nu poate suporta acest lucru în catolicism. Dar ceva mai mult: principiul acesta materialist al Bisericii catolice, o caracteristică, dar nu o dominantă, îl vede mai departe în socialism, în revoluția franceză.

O spune chiar în acest pasaj și de nenumărate ori în scrierile lui. În această unificare și organizare materială cu forța a lumii, catolicismul este prin urmare identificat cu materialismul. Într'unul dintre cele mai celebre pasaje ale lui Dostoievski, el acuză de-a dreptul Biserica romano-catolică de faptul că prin structura ei în mod natural a născut atât protestantismul, cât și socialismul revoluționar, și că aceste erori ale lumii moderne occidentale nu s'ar fi putut naște în nici un caz decât dintr'o instituție cu structura Bisericii romano-catolice.

Acestea sunt motivele principale ale cugetării lui Dostoievski, care îl determină pe el la o atitudine atât de critică, atât de neîndurată față de catolicism.

Sub raportul acesta, dacă nu totdeauna, dar uneori Dostoievski are dreptate, nu atât când se îndreaptă direct împotriva catolicismului ca instituție, ca Biserică, cât împotriva anumitor caractere evidente ale întregii culturii occidentale. Bunăoară, când el identifică Franța cu catolicismul și când vede în toate manifestările socialiste, anticatolice, caracterul culturii generale catolice, are dreptate. Știți că Franța în tot cursul evului mediu a fost țara care s'a socotit organul lui Dumnezeu pe pământ: "*gesta dei per francos*".

Acesta reprezintă mesianismul pe care a crezut că-l întrupează poporul francez în Europa medievală și până în Europa Renașterii, până la revoluția franceză. Prin urmare, e țara ale cărei rădăcini culturale sunt profund catolice. O caracteristică a acestei culturi franceze catolice a fost intoleranța și a fost Inchiziția, instituția celei mai teribile intoleranțe. E o trăsătură fundamentală care se prelungește din epocă în epocă, de aceea catolicismul domină în epoca în care ideea revoluționară e

dominantă. Ceva mai mult: în această epocă ia naștere societatea iezuiților. Știți cu toții că această societate faimoasă s'a născut pentru ca Biserica romano-catolică să se apere împotriva ideii protestante.

Aceasta este originea societății iezuiților. Dacă o societate ca a iezuiților e dovada unui spirit de disciplină exemplară și demnă de invidiat a unui ordin călugăresc, o instituție laică după chipul și asemănarea ei, dar cu scopuri total răsturnate, francmasoneria reprezintă de asemeni caracterul de desăvârșită și cruntă intoleranță, fiindcă nimic nu e mai intolerant, în afara ordinului iezuiților, decât francmasoneria care, sub aparența tolerării tuturor popoarelor, exercită de fapt o neconținută și necruțătoare teroare asupra spiritelor.

Acum câțiva ani s'a întâmplat un fapt caracteristic în Franța, și anume: admiratorii lui Emile Combes, care a fost ministru francez pe la 1905, i-au ridicat un bust. În ziua inaugurării acestui bust, detractorii săi, care nu erau alții decât regaliștii d-lui Charles Maurras, s'au prezentat în grup compact și cu ciocanele, chiar în ceasul în care începuse inaugurarea, și au spart și făcut țândări bustul lui Combes.

Faptul acesta e foarte caracteristic pentru intoleranța franceză și catolică despre care vorbim. Ce era Emile Combes și de ce i se sparge acum bustul în clipa când trebuia inaugurat?

Emile Combes a fost acel cretin ministru de instrucție de la 1905, care la ordinul francmasonilor a separat Biserica de Stat în Franța. Raportor a fost în acel moment Aristide Briand, june deputat. Admiratorii lui, francmasonii i-au ridicat acest bust de recunoștință. Cei trei sute de mii de tineri catolici nu puteau să tolereze o asemenea apoteozare a acestui cretin care a separat Biserica de Stat, și atunci, cu aceeași intoleranță cu care el a separat Biserica de Stat, au făcut țândări bustul celui sărbătorit. E foarte caracteristic acest fel de a fi, francez — ca și italian, de altfel —, și această intoleranță practică în numele celor mai umane principii de libertate, egalitate și fraternitate.

Este o trăsătură fundamentală a lumii apusene. Când auziți de *Liga Drepturilor Omului*, de *Liga Liberei Cugetări* sau *Liga Societăților Savante* și așa mai departe, toate aceste formule mecanice și revoluționare, care vor să reprezinte cea mai mare lărgheță de spirit, ei bine, toate aceste instituții reprezintă de fapt ideea cea mai grozavă de intoleranță pe care v'o puteți imagina. În istoria sau viața lui Foch veți

citi următorul fapt: atunci când statul francez era în pericol să fie copleșit de germani și când nu se mai găsea un alt comandant și când Foch, catolic prin însușirile lui, se impunea ca unicul salvator al patriei, Clemenceau, care era liber cugetător și anticatolic, a fost nevoit să-l facă generalisim.

Ei bine, deși statul francez era în pericol de moarte, francmasonii n'au putut să tolereze lucrul acesta și au mers la Clemenceau și au protestat categoric: "Cum poți să dai comanda supremă a armatei unui catolic?" Noroc că Clemenceau era mult mai inteligent decât francmasonii: "N'are importanță, în momentul de față avem nevoie de el, fiindcă e capabil să ne salveze". Din aceste exemple — și sunt nenumărate — vedeți câtă dreptate avea Dostoievski când identifica în cele mai particulare, în cele mai antinomice și mai contradictorii forme și fenomene istorice aceleași caractere fundamentale ale culturii catolice occidentale.

Dar încă o dată: aceasta nu-l îndreptățește, cred eu, să aibă față de Biserica romano-catolică o atitudine așa de necruțătoare, așa de desfigurantă.

Un pamflet de geniu: Legenda Marelui Inchizitor

Legenda Marelui Inchizitor e acel capitol din opera lui Dostoievski în care culminează părerile lui despre socialism și catolicism.

Am văzut în lecția precedentă că pentru gândirea lui Dostoievski nu există o distanță așa de mare între doctrina socialistă și catolicism; lui i se pare chiar că există raporturi și că doctrina socialistă derivă în mod logic din doctrina și din practica romano-catolică; sau mai bine zis, din catolicismul istoric, nu din dogmele catolice.

În această **Legendă a Marelui Inchizitor** găsim o sinteză a părerilor lui Dostoievski despre catolicismul istoric și despre socialism. Cum știți, **Legenda Marelui Inchizitor** e un capitol intercalat în romanul **Frații Karamazov**, ca și cum ar fi un poem literar pe care l-a compus Ivan Karamazov și pe care îl citește fratelui său, Alioșa Karamazov, după maniera rusă, unde toți adolescenții, când se adună, ori unde ar fi, chiar într'o cârciumă, cum e cazul aici, discută în primul rând despre existența lui Dumnezeu. Tot astfel, într'o cârciumă modestă, cei doi frați — Ivan și Alioșa — stau la o măsuță și discută problema capitală, care e existența lui Dumnezeu. Cu această ocazie, Ivan Karamazov își spune părerile lui, scoțând din buzunar poemul pe care l-a compus și citindu-l lui Alioșa. V'am rezumat într'o lecție trecută în ce constă această **Legendă a Marelui Inchizitor**, care constituie una din cele mai faimoase pagini pe care le-a scris Dostoievski. Chiar dacă n'ați avea timp să citiți romanul întreg, v'aș recomanda cu tot dinadinsul — pentru grandoarea literară, pentru înălțimea ideilor care sunt în

această bucată literară — să o citiți chiar aparte, pentru că, de fapt, nu are nici un fel de apropiere cu romanul; e o bucată în sine și se poate citi cu totul separat de roman. Ce vrea Dostoievski în definitiv să spună în această **Legendă a Marelui Inchizitor**? Am văzut că sursa răului individual, sursa răului social e, după Dostoievski, rațiunea autonomă a omului, rațiune care funcționează la bunul plac al libertății omului, necontrolată de nimic. Am văzut, am făcut cunoștință cu câteva personaje în care răul individual se întrupează fie sub formă de crimă, fie sub formă de sinucidere, fie sub formă de nebunie și așa mai departe. Și am văzut că una dintre formele sociale ale răului e această doctrină revoluționară a socialismului, dar, în același timp, catolicismul istoric constituie pentru Dostoievski una din formele răului social, a cărui sursă trebuie căutată în rațiunea autonomă omenească. Probabil că Dostoievski, când a avut acest nemaipomenit curaj de a confunda catolicismul istoric cu socialismul revoluționar, dându-le aceeași sursă — rațiunea autonomă — s'a gândit la faptul istoric; ceea ce deosebește catolicismul de Ortodoxie e atunci tocmai această rațiune autonomă care a intrat în funcțiune la un moment dat, creând dogme noi în afara ecumenicității Bisericii răsăritene; fiindcă, într'adevăr, dacă e să căutăm o explicație a acestei îndrăzneli a cugetării lui Dostoievski, e adevărat că din rațiunea autonomă aplicată în materie de dogme au decurs erorile dogmatice care ne diferențiază pe noi de catolici. Dar Dostoievski nu s'a gândit atât la rațiunea autonomă, ca sursă a erorilor dogmatice catolice care ne diferențiază pe noi de ei, ci s'a gândit mai ales la rezultatul social, pe care acțiunea catolică organizată l-ar avea sub raportul fericirii sau nefericirii societății umane; și mai ales sub unghiul acestui rezultat practic îndrăznește el să confunde catolicismul istoric cu socialismul. De fapt, **Legenda Marelui Inchizitor** e o critică neîndurată, care se aplică totodată și metodei de conducere catolică. Sunt câteva lucruri, din mulțimea ideilor cuprinse în această scriere, pe care trebuie să le reținem neapărat în această lecție pentru a înțelege mai bine atât gândirea lui Dostoievski, cât și în special sensul acestei bucăți literare.

Probabil că Dostoievski, în cutreierările lui de aproape 10 ani de-a lungul și de-a latul Europei, să fi făcut această constatare a diferenței pe care o putea face oricine între formele ideale ale lucrurilor

pe care le purtăm în minte și realitatea în care aceste idealuri s'au întrupat. Dostoievski avea, desigur, o imagine nespus de înaltă despre creștinism, despre doctrina creștină și despre posibilitățile de fericire a omenirii prin doctrina creștină, și de bună seamă că între acest ideal și realizările catolice pe care le-a văzut în colindările lui prin Europa, va fi constatat o distanță mare, cum constatați în general o distanță aproape incomensurabilă, de la un ideal până la forma lui realizată în viața de toate zilele. Această distanță de la ideal la realizare alcătuiește în această legendă mobilul critic al atitudinii lui Dostoievski față de catolicism. Idealul e Mântuitorul însuși, care apare în veacul al XVI-lea la Sevilla, în Spania catolică și inchizitorială. E pe vremea celei mai înverșunate inchiziții ce se aplica, după cum vă aduceți aminte, împotriva curentelor centrifugale realizate de marea reformă protestantă, care tocmai izbucnise atunci. Catolicii, tocmai pentru a împiedica sfârșirea Bisericii romano-catolice — prin aceste curente centrifugale ale protestantismului, care în Spania luase forma unei întregi puzderii de secte locale — instituiseră această teribilă formă de judecată sumară: Inchiziția. În această vreme, Dostoievski confruntă creștinismul adevărat, în persoana însăși a Mântuitorului, cu realitatea acestei Biserici, a cărei caracteristică dominantă atunci era Inchiziția.

Va să zică, în gândirea lui Dostoievski se petrece un lucru prin care el pune în evidență cel mai puternic contrast între o realitate creștină, dată — catolicismul inchizitorial — și între idealul creștin, reprezentat prin însăși persoana Mântuitorului. Care sunt ideile principale care stau la baza legendei? Marele Inchizitor, un bătrân nonagenar, venerat de popor, îi face Mântuitorului tot procesul doctrinei creștine, care, după părerea lui, a Marelui Inchizitor, e o doctrină omeneste irealizabilă. Marele Inchizitor crede că Mântuitorul, când a instituit doctrina salvatoare a creștinismului, nu a cunoscut deloc josnicia iremediabilă a sufletului uman și că de aici ar porni greșeala. Cu alte cuvinte, Mântuitorul a dat o doctrină prea înaltă pentru ca omul să poată ajunge vreodată la ea, de aceea îi reproșează: "Noi am urmat altă metodă decât a ta; Tu ai vrut să ridici pe omul iremediabil josnic la înălțimea doctrinei Tale: ceea ce nu e posibil; noi, dimpotrivă, am urmărit să coborâm doctrina Ta, ajustând-o la iremediabila neputință omenească". Va să zică, o idee de completă desfigurare a creștinismului; prin

catolicism natura umană e iremediabil josnică. Prin urmare, vom coborî doctrina Mântuitorului la josnicia acestei naturi umane. Pentru Marele Inchizitor, omenirea e împărțită în două categorii: cei 144.000 de conducători, elita conducătoare — un număr apocaliptic —, iar restul, turma condușilor. Această elită conducătoare trebuie să se sacrifice pentru fericirea celor mulți, a turmei care trebuie condusă. Cum trebuie condusă această turmă? Prin trei puteri. Una e minunea; a doua e misterul; a treia e autoritatea.

În cele trei puteri, prin care elita omenirii se simte datoră să conducă turma omenirii, a celorlalți care trebuie făcuți fericiți, nu e greu de observat asemănarea izbitoare dintre doctrina Marelui Inchizitor, dintre teoria lui despre elita conducătoare și despre cealaltă parte a omenirii, și teoria revoluționarului Șigaliiov, care preconizează o zecime din omenire elită conducătoare și nouă zecimi turma care trebuie condusă. Atât Marele Inchizitor, cât și Șigaliiov văd mijloacele de conducere tot în minune, în mister și în autoritate. Ce înseamnă în gândirea lui Dostoievski această minune, acest mister, această autoritate?

Dintre momentele Sfintei Evanghelii care rețin în permanență cugetarea lui Dostoievski este în special acela al ispitirii în pustie. Mântuitorul S'a retras să postească 40 de zile și 40 de nopți în pustie, iar acolo a fost ispitit de diavol. În ce privește minunea, diavolul se adresează Mântuitorului flămând de 40 de zile și 40 de nopți și-L invită să prefacă pietrele în pâine: Mântuitorul respinge această ispitire. A doua oară Îl suie pe aripa bisericii — cum zice Sf. Evanghelie — și Îl invită să sondeze misterul puterii dumnezeiești, aruncându-Se de sus, de pe acoperișul bisericii; să nu aibă nici o teamă Mântuitorul, căci știe că îngerii lui Dumnezeu vor veni și-L vor susține, ca să nu Se lovească; prin urmare, o ispitire a puterii misterului dumnezeiesc. Mântuitorul respinge și această ispitire. A treia ispitire: Mântuitorul e suit pe un munte înalt — pe cel mai înalt dintre munți, cum zice Sf. Evanghelie —, de unde vede toate împărățiile pământului și e invitat să se închine diavolului, cu prețul de a avea pe urmă stăpânire asupra tuturor acestor împărății. Prin urmare, aceasta e o ispită a autorității. Mântuitorul o respinge și pe aceasta. Marele Inchizitor însă, departe de a respinge aceste trei ispitiri, le transformă în metodă de conducere a omenirii. Și spune el Mântuitorului un cuvânt fioros: Noi suntem cu el, noi suntem

de partea lui, adică de partea diavolului, fiindcă noi ne-am supus celor trei ispitiri, le-am primit și căutăm să le realizăm, pentru a aduce fericirea acestei turme cuvântătoare, omenirea ce trebuie condusă, pentru a-i aduce fericirea prin minune, prin mister și prin autoritate. Pentru Marele Inchizitor, în care nu trebuie să vedem personificată numai Biserica romano-catolică, ci trebuie să vedem personificat în același timp socialismul, doctrina socialistă totodată, omenirea trebuie înșelată neapărat cu minunea. Atunci când spui oamenilor că vei realiza raiul terestru, le spui de fapt că vei prefăce pietrele în pâine. Pe urmă vei întrebuința în această conducere, în această dominare a oamenilor, misterul; misterul însă sub formă de mistificație, pentru că arta de a guverna, prin transformarea pietrelor în pâine, dă iluzia marii posibilități de mântuire a lui, cândva și cumva. Totul însă trebuie să fie lăsat în vag; totul trebuie să plutească în acest mister, pe care dumneavoastră îl cunoașteți foarte bine din regimul democratic, pentru că misterul e una din practicile cele mai intense ale vieții democratice. Al treilea instrument de dominare a oamenilor e autoritatea, și nu au nevoie de libertate; libertatea trebuie să fie numai o iluzie pe care să le-o lăsăm; în fond ei vor fi struniți și crescuți ca niște copii de autoritatea sceptrului nostru de conducători. Le vom lăsa posibilitatea de a păcătui, zice Marele Inchizitor, pentru că astfel ei vor avea iluzia deplinei lor libertăți.

Marele Inchizitor, cu acest sistem al celor trei ispitiri pe care le primește, astfel aflându-se de partea diavolului, crede sincer că el și cu elita celor 144.000 se sacrifică într'adevăr pentru fericirea celorlalți. La această idee de sacrificiu a elitelor, care vor ca prin sistemul minciunii să conducă umanitatea către o mântuire iluzorie și către o fericire iluzorie, Hans Prager — autorul despre care v'am vorbit de atâtea ori — pune o întrebare extrem de interesantă: să admitem că sacrificiul acestei elite conducătoare e sincer și real; înseamnă, oare, că acest sacrificiu e mântuitor pentru omenire? Aduce mântuirea omenirii? Întrebare extrem de interesantă pe care o ridică Hans Prager, discutând **Legenda Marelui Inchizitor** și diferitele probleme care se desfac din ea.

Nu e indiferent dacă ne frământăm puțin cu această întrebare. Știți, bunăoară, ați citit ce se spune despre unii din conducătorii bolșevismului de astăzi, că sunt adevărați mucenici, că sunt adevărați

asceți care într' adevăr se sacrifică zi și noapte pentru realizarea idealului comunist.

Nu o dată s'a întâmplat ca elita conducătoare sau cel puțin o parte din ea, indiferent de sistemul pe care caută să-l aplice pentru a găsi fericirea societății, să fi dat exemplu unei moralități personale, care să meargă până la sacrificiu de sine.

E o întrebare însă: acest sacrificiu de sine, al lor, al acestei elite conducătoare, care s'a aplecat să realizeze un sistem întemeiat pe minciună pentru ca să poată ajunge la fericirea omenirii, este un sacrificiu mântuitor sau nu?

Hans Prager răspunde la această întrebare în mod creștin și fără îndoială că în acest mod răspunsul e fundamental negativ.

De ce? Sacrificiul mântuitor, adică un sacrificiu care să aibă o valoare absolută și permanentă, presupune un lucru esențial: ca acela care-l face să fie un om întru totul, sau o ființă întru totul desăvârșită.

Or, zice Hans Prager, această elită conducătoare, aplecată să realizeze un sistem de conducere oarecare opus sistemului pe care îl oferă creștinismul, oricât de mare ar fi sacrificiul ei, rămâne nul; nu are forța mântuitoare pentru oameni, pentru că nu vine din partea unor ființe desăvârșite. O singură ființă a avut prilejul excepțional de a realiza un sacrificiu de valoare absolută pentru întreaga umanitate, și această ființă e Mântuitorul Hristos, căci El era o ființă întru totul desăvârșită. Din această desăvârșire, din această perfecțiune a Sa, decurge în mod logic valoarea absolută a sacrificiului, a jertfei aduse. Un sacrificiu, oricât de real ar fi, care nu e făcut prin urmare în numele Mântuitorului, nu poate avea o valoare mântuitoare pentru omenire; la fel și această elită conducătoare, cu tot sacrificiul ei, din moment ce sistemul pe care vrea să-l realizeze și modalitățile după care vrea să-l realizeze sunt contrarii creștinismului în care e cuprins sacrificiul absolut, adică sacrificiul mântuitor. Ei nu sunt în acest caz despuiați de sacrificiul lor, de posibilitatea de a-i mântui pe ceilalți, ei nu sunt — această elită conducătoare — decât niște oameni care prin sacrificiul lor nu fac altceva decât se sinucid. Or, sinuciderea nu înseamnă un sacrificiu pentru semenii noștri. Sinuciderea, oricare ar fi motivele ei, nu realizează o valoare absolută, mântuitoare, pentru ceilalți.

A doua chestiune importantă care se naște din ideologia Marelui Inchizitor e aceea a josniciei iremediabile a naturii umane.

Într'adevăr, dacă natura umană e iremediabil josnică, atunci doctrina creștină e superficială; ea nu poate avea nici o influență asupra acestei naturi umane, pentru că nu există în cazul acesta nici un fel de aderență, nici un fel de punte de trecere între josnicia iremediabilă a naturii umane și sublimul doctrinei creștine, și atunci, oricât de sublimă ar fi doctrina creștină, ea rămâne o valoare intangibilă și ineficace pentru omenire. Într'adevăr, dacă această natură umană e iremediabil josnică și teoria Marelui Inchizitor e cea adevărată, atunci creștinismul întreg trebuie modificat, denaturat în substanța lui supranaturală, pentru a fi acomodat după chipul și asemănarea josniciei umane; dar, în cazul acesta, îndeplinim o operă inutilă, pentru că se adaugă josniciei umane un creștinism degenerat care s'ar confunda cu însăși josnicia acestei naturi. Evident. Dar dacă teoria aceasta a josniciei iremediabile a naturii umane e falsă, atunci tot eșafodajul teoretic al Marelui Inchizitor cade și reapare, în toată splendoarea și în toată necesitatea ei, doctrina sublimă a Mântuitorului, ca singura posibilitate de salvare a omului.

Această problemă a fost pusă de unul dintre cei mai faimoși gânditori ruși, discutând **Legenda Marelui Inchizitor**, și anume filozoful Rozanov. Când era tânăr, a scris o carte intitulată **Dostoievski și Legenda Marelui Inchizitor**, o carte de filozofie care se ocupă exclusiv de problemele ce se ridică din această scriere; a murit în timpul revoluției. Nu e un scriitor pe care să vi-l recomand, pentru că mai târziu gândirea lui Rozanov a deraiat; filozoful a căzut într'un fel de misticism erotic, sub cele mai bizare forme cu putință, și a realizat în gândirea lui un fel de creștinism erotic, freudist i-am zice astăzi, care n'are nimic de a face cu spiritul real al doctrinei creștine. Dar în această carte, foarte limpede scrisă și foarte valoroasă ca putere de gândire, Rozanov reprezintă prima fază a filozofiei lui, diferită de faza ulterioară; el ridică în special această problemă a josniciei iremediabile sau nu a naturii umane în raport cu doctrina creștină.

Ilustrul Rozanov, în doctrina creștină — și acesta e punctul de vedere al lui Dostoievski — crede că natura umană nu e iremediabil josnică și, ca să dovedească lucrul acesta, el caută să verifice câteva

dintre postulatele ideale ale sufletului uman în raport cu cele trei elemente fundamentale: rațiunea, sentimentul și voința.

Adevărul, zice el, binele și libertatea sunt idealuri supreme către care aspiră natura noastră umană. Aceste adevăruri corespund, probabil, celor trei elemente fundamentale, celor trei forțe fundamentale ale sufletului omenesc, și anume: adevărul corespunde rațiunii, binele corespunde sentimentului; libertatea corespunde voinței. Să vedem dacă aceste idealuri corespund într'adevăr unor necesități fundamentale ale sufletului omenesc și să le luăm pe rând. În cazul când, realmente, aceste idealuri de adevăr, bine și libertate corespund naturii noastre umane, atunci natura noastră umană nu poate fi o natură iremediabil josnică, din moment ce ea aspiră către aceste supreme valori, către realizarea și cucerirea lor; în cazul acesta, natura umană e fundamental bună; în cazul acestei ființe fundamental bune, pot exista puncte de aderență între ea și doctrina creștină.

Corespunde, bunăoară, idealul de adevăr rațiunii umane? Rozanov răspunde afirmativ. Ca să răspundă afirmativ însă, el definește mai întâi ce e minciuna. Minciuna e o răsturnare a adevărului, zice el. Bun. Ca să fie însă o răsturnare a adevărului, trebuie mai întâi să existe ceva care să fie răsturnat: trebuie să existe, prin urmare, mai întâi adevărul, căci altfel nu ar putea să fie răsturnat. Și atunci înseamnă că adevărul e de natură primordială, iar minciuna e de natură secundară. Adevărul, prin urmare, e fundamental naturii noastre umane, iar minciuna e un adaos de ordin secundar. Și istoric. Adevărul e un element fundamental al ființei noastre; minciuna e un element secundar, adăugat în cursul istoriei. Prima înclinare a sufletului omenesc nu e o înclinare către minciună, zice Rozanov, ci către adevăr. Ca să înțelegem mai bine lucrul acesta, se ia un exemplu din lumea copiilor; copiii sunt foarte porniți să spună adevărul și-l spun în față și crud. Dacă ai intrat, bunăoară, într'o familie unde e un copil, și ești urât sau i se pare că ești urât, el îți va spune imediat: "Urâtule!", fără să se gândească la cele ce urmează, ci numai pentru adevărul în sine, cum i se pare lui. Educația vine ulterior, în al doilea stadiu, și copilul învață că nu e lucru frumos să spui omului în față ce crezi despre el.

Prin urmare, dintr'un anume punct de vedere, educația vine și deformează înclinarea primară din natura omenească, falsificând-o,

fiindcă în mare parte educația, ceea ce se cheamă bună creștere, te învață să nu jignești cu nimic pe om, în societate, prin urmare să nu-i spui lucruri dezagreabile, iar lucrurile dezagreabile sunt în special cele adevărate; deci educația care ne formează în acest fel e în mare parte întemeiată pe acest element de ordin secundar, care vine să răstoarne elementul primar al adevărului. Dacă înclinarea primară a naturii noastre omenești e aceea de a rosti direct adevărul, acesta e raportul dintre rațiunea noastră și lumea din afară de noi; adevărul fiind acest raport obiectiv dintre rațiunea noastră și lume, pe adevăr se poate clădi un întreg sistem de conducere a umanității. Se pot clădi sisteme și pe minciună. Ce se întâmplă însă? De câte ori un sistem a fost clădit pe minciună, constatăm în viața istorică a umanității că din acesta nu s'au născut decât dureri și calamități. Raportând adevărul și minciuna mai departe, la stările afective ale sufletului nostru, vom constata că orice minciună produce durere în suflet, pe câtă vreme orice adevăr produce în suflet o bucurie. Constatarea aceasta a afectivității sufletului uman — durerea produsă de minciună, bucuria produsă de adevăr — îl duce pe Rozanov la concluzia că natura e *fundamental bună*.

Dacă ea reacționează îndurerată față de minciună și dacă reacționează înseninată de bucurie față de adevăr, ce înseamnă aceasta, decât că natura noastră, în elanurile ei spontane, în pornirile ei prime, e fundamental bună și numai în al doilea moment, istoric, a fost deteriorată. Tot așa și în exemplul nostru: în primul moment, copilul e înclinat să spună adevărul. În cel de al doilea moment, educația și buna creștere îl determină să renunțe la acest adevăr, schimbându-l prin minciuna socială.

Tot astfel examinează Rozanov raportul dintre bine și sentimentul nostru. Omul primar a fost înclinat de la început să facă binele sau răul?

Ca să răspundă la această întrebare, Rozanov pune o altă întrebare: ce e răul pe care îl facem noi, sau de ce facem noi răul? Și răspunde: noi facem răul întotdeauna ca o reacțiune împotriva cuiva care ne-a cauzat rău; răul e o acțiune împotriva unui rău ce ni s'a cauzat. Dar în pornirea lui primară, sufletul uman e înclinat să facă totdeauna binele.

Nu e timpul să dezvolt mai mult gândirea lui și în această ordine, dar concluzia la care ajunge Rozanov și aici este că răul pe care noi înșine l-am făcut ne provoacă dureri, ne întristează sufletul, iar binele

pe care am izbutit să-l facem ne cauzează întotdeauna bucurie. Aceste dureri și această bucurie înseamnă că natura umană e fundamental bună și că numai în momentul istoric această natură umană a fost deteriorată.

Tot astfel, examinând raportul ideal dintre libertate și voința noastră umană, ce e libertatea după Rozanov? E o acțiune exterioară care corespunde unei alte acțiuni similare, dar interioară, și care se îndeplinește în întregimea ei numai dacă e concluzia absolută a celei interioare. Însă pentru ca libertatea exterioară să se îndeplinească în întregime, pentru ca ea să fie prin urmare o condiție absolută a libertății interioare, nu trebuie să avem impedimente în fața acestei realizări.

Or, omul are totdeauna impedimente când e vorba de realizarea libertății lui interioare. Și anume, după Rozanov, aceste impedimente, care sunt după natura rațiunii omului, se rezumă în două cuvinte: trecutul și viitorul.

Prin trecut, simțindu-ne legați de lumea din afară, amintirea noastră constituie întotdeauna un impediment la realizarea libertății interioare, la acțiunea exterioară. Tot așa, prin grija care ne leagă de viitor, prin urmare prin grija care ne leagă tot de lumea din afară, altă serie de impedimente se opun proiectării în afară a libertății noastre interioare. Dacă omul, zice Rozanov, ar trăi degajat de trecut și de viitor, libertatea lui interioară s'ar realiza întreagă, în acțiunea lui din afară, pentru că atunci n'ar mai exista impedimente între ele și lumea din afară.

Adică n'ar mai exista, mai bine zis, impedimente între voința lui interioară de libertate absolută și puterea de a realiza în afară această libertate absolută. Ce constatăm noi, din punct de vedere afectiv? Constatăm că, ori de câte ori depindem de altcineva, sentimentul acestei dependențe, care înseamnă o jignire a libertății noastre, e un sentiment dureros și, ori de câte ori ne eliberăm, trăim un sentiment de bucurie și frenezie.

Prin urmare, zice Rozanov, durerea pe care o simțim când libertatea noastră e stânjenită, precum și bucuria pe care o trăim când libertatea noastră e satisfăcută, realizată, sunt dovezi că elanul primordial fundamental al naturii omenesci e bun.

Dacă valorile acestea de bine, adevăr, libertate sunt valori de înnobilare a sufletului omenesc și se confundă cu doctrina creștină,

dacă aceste valori sunt bune, dacă noi constatăm pe de altă parte că natura noastră umană tinde din toate adâncimile ei către posesiunea lor și realizarea lor, ce decurge de aici? Faptul că natura sufletului e fundamental bună și aspiră către valorile acestea înalte, ideale.

Astfel, aserțiunea Marelui Inchizitor, concludă Rozanov, potrivit căreia natura umană ar fi iremediabil înjosită, e o aserțiune nefondată.

Înseamnă că între natura umană și între doctrina sublimă a creștinismului există în adevăr puncte de adeziune, puncte de trecere, există într'adevăr posibilități de comunicare, doctrina creștină dorind să înobileze și să ridice până la mântuire sufletul omenesc. Acesta e, după Rozanov gândul fundamental pe care Dostoievski îl scoate din **Legenda Marelui Inchizitor**, gând exprimat prin forma literară a unei teribile satirizări aduse concepției anticeștine reprezentate de catolicismul istoric și de socialism, fiindcă, în afara ideologiei, această **Legendă a Marelui Inchizitor** e cel mai teribil pamflet care s'a scris vreodată în omenire.

Nu cunosc nici un pamflet scris de profeți — fiindcă forma pamfletară pleacă din Biblie, de la anumiți profeți — care să egaleze în severitate, în duritate acest genial pamflet pe care Dostoievski l-a scris împotriva catolicismului istoric și împotriva socialismului. Făcând încă o dată rezervele noastre în ceea ce privește punctele de critică în care el se înverșunează împotriva catolicismului, trebuie să constatăm că, în ce privește cultura occidentală, luată în întregime ea, *critica lui Dostoievski e justă*. Nu în ce privește catolicismul în special, dar în ce privește în general cultura occidentală așezată pe principii materialiste, pe principiul materialist al rațiunii autonome umane. Exagerările față de catolicism vin din faptul că această scriere a lui e un pamflet. Știți că în ordinea literară pamfletul e ceea ce în ordinea plastică e caricatura; se întemeiază pe exagerări; e o realitate exprimată în formă exagerată. Fără îndoială că, în ce privește catolicismul, exagerările lui Dostoievski vin și din alt motiv, din cauza formei literare.

Problema răului

La capătul acestui ciclu de prelegeri, să ne oprim asupra câtorva chestiuni care inevitabil se ridică din cercetările noastre de până acum, puse în special de Berdiaev în cartea sa despre Dostoievski, și anume într'un capitol care e unul din cele mai interesante ale acestei cărți: problema răului.

Firește, răul nu se poate concepe decât în raport cu libertatea. Dacă n'ar fi ideea de libertate, n'am putea concepe ideea de rău, fiindcă răul e un produs al libertății. Aceasta este, cum știți, concepția creștină. Când zicem, prin urmare, *bine* sau *rău*, aceste noțiuni trebuie puse imediat în legătură cu ideea de libertate, fără de care nu se poate concepe. Dacă la Dostoievski, precum observă foarte adânc Berdiaev, libertatea este o idee fără care n'am putea să pricepem valorile pe care le reprezintă eroii romanelor sale, tot așa n'am putea pricepe ideea de rău care îl preocupă pe romancierul nostru. Și ideea de rău îl preocupă pe Dostoievski într'un mod atât de covârșitor, încât umbra acestui rău acoperă cel puțin trei pătrimi din creația sa literară. Răul din om și răul din lume e una din cele mai chinuitoare probleme care-l urmăresc pe Dostoievski. Meritul lui inegalabil e acela că, analizând sufletul omenesc până în componentele lui infinitezimale, descoperă în el răul și întreaga evoluție a acestui rău; descoperă în el răul și toate fazele și consecințele care nasc din el. Fără ideea de libertate nu se poate concepe răul, fără ideea de rău nu se poate concepe crima și nu se pot concepe toate fărâdelegile pe care le comit anumiți eroi ai lui Dostoievski. Și tot așa,

nu se pot concepe fără aceste fărădelegi chinurile morale ale conștiinței lor, precum nici pedeapsa care urmează în mod implacabil după săvârșirea răului. Prin urmare, drumul acestei evoluții e următorul: de la libertate la rău, de la rău la crime și fărădelegi, de la fărădelegi la chinurile morale care urmează, de la chinurile morale la pedeapsă, de la pedeapsă la ispășirea prin suferință. Unul dintre meritele pe care le găsește Berdiaev lui Dostoievski în geniala analiză psihologică pe care o face eroilor săi, e această descriere a conștiinței morale însângerate din omul care a păcătuit. Nici un alt scriitor nu a analizat, în toate nuanțele ei, în toată devenirea ei, conștiința morală a eroului, conștiința care sângerează după ce o fărădelege s'a făcut; și iarăși nici un alt scriitor nu a scos în evidență cu atâta putere calitatea purificatoare pe care o are suferința după o faptă rea. Ideea aceasta de suferință purificatoare, atât de accentuată în doctrina creștină, e în același timp o idee care colorează puternic concepția lui Dostoievski și prin aceasta încă o dată calitatea creștină a acesteia este evidențiată.

Ce este răul în concepția lui Dostoievski? La această întrebare, Berdiaev dă două răspunsuri: un rău metafizic și un rău lăuntric, immanent în om. În ce privește acest rău metafizic, Berdiaev face o rezervă asupra creștinismului lui Dostoievski. Care e această rezervă? Dostoievski, zice Berdiaev, înclina să recunoască existența metafizică a răului și prin aceasta nu e atât creștin, cât gnostic.

Știți cu toții că gnosticismul e o concepție influențată foarte mult de doctrinele orientale despre bine și rău, în special de doctrina religiei vechi persane; în concepția gnostică, binele și răul sunt gândite ca două principii paralele, în eternă luptă unul cu celălalt, alcătuind faimosul dualism. Și atunci Berdiaev spune: Dostoievski, recunoscând sau încercând să recunoască existența metafizică a răului, ar fi în acest punct din concepția lui mai puțin creștin și mai mult gnostic.

Această afirmație a lui Berdiaev mie unuia mi se pare nefondată, fiindcă Berdiaev nici n'o susține; e numai o afirmație. A-l socoti gnostic pe Dostoievski în ce privește problema răului implică o demonstrație. Cine cunoaște opera lui Dostoievski n'ar putea să scoată din ea citate care să susțină convingerea lui despre un rău metafizic. După cât cunosc eu opera lui Dostoievski, nu am găsit nicăieri un pasaj din care să se poată deduce această recunoaștere metafizică a răului. E cu totul

altceva. E adevărat că în opera lui Dostoievski apar două feluri de rău: e vorba neconținut de acest rău immanent pe care-l descoperim în om, asupra căruia Berdiaev nu face nici un fel de obiecție, pentru că și concepția creștină descoperă imanența răului în om. Dar mai e și un altfel de rău, care l-a determinat pe Berdiaev să-i arunce lui Dostoievski calificativul de gnostic. Acest rău însă nu e răul immanent în om, ci e personificat în diavol. Această personificare a diavolului însă e pusă totdeauna într-o lumină echivocă. Ați văzut, din prelegerea în care ne-am ocupat de Stavroghin, că acesta credea în existența diavolului. Când veți citi romanul **Frații Karamazov**, veți vedea că și în acest roman e vorba de existența diavolului care se arată lui Ivan Karamazov. Însă în dialogul lui Ivan Karamazov cu diavolul, însuși Ivan, subiectul prin urmare, nu afirmă categoric că e vorba de un diavol; el nu e sigur de acest lucru. Crede mai mult că e un alter-ego al său, o dedublare a personalității sale, din pricina febrei în care se găsește. Dincoace, în cazul lui Nicolae Stavroghin, eroul însuși afirmă existența diavolului care exercită o putere de posesiune asupra lui. Autorul însă are grijă să spună cu această ocazie că Stavroghin era bolnav în acest moment și suferea de halucinații; că era posedat de propriile sale halucinații. Prin urmare, și atunci când e vorba de apariția diavolului în persoană, Dostoievski nu afirmă categoric lucrurile, ci le lasă în nelămurire, în echivoc. Eu unul cred că Dostoievski crede în existența diavolului, dar dintr'un fel de jenă pe care o are în ce privește convingerile lui intime, nu o mărturisește. Cred că din această jenă pe care o avea față de cititorii săi, sau din teama de a nu se face ridicol, sau nu știu din ce alte motive, totdeauna când vine vorba despre diavol caută să lase cititorii în echivoc asupra acestei chestiuni. Noi să admitem însă că Dostoievski credea în existența diavolului și că, prin urmare, vedea în diavol o sursă a răului din lume. Dar faptul că el credea în existența diavolului nu înseamnă că Dostoievski era neapărat gnostic și că admitea paralelismul infinit între principiul binelui și al răului, care-i unul din principiile gnosticismului sau mai bine zis al concepției persane. Vedeți însă că orice creștin admite existența diavolului, fără să fie în același timp gnostic, fiindcă diavolul în concepția creștină nu e principiul abstract al răului, un principiu pe care să-l putem pune în paralelism cu principiul creator al lumii, cu Dumnezeu. În concepția noastră creștină,

diavolul este el însuși o creatură, și fiind o creatură, și încă o creatură căzută, el nu poate fi ceea ce numim noi principiu al vieții sau principiu al Universului. Prin urmare, dacă Dostoievski a crezut realmente în existența diavolului — și eu cred că da —, această credință a lui nu ne îndreptățește să-l numim gnostic, fiindcă, încă o dată, existența diavolului pentru concepția creștină nu înseamnă afirmarea principiului rău la originea acestei lumi.

În concepția creștină, această lume este ieșită exclusiv din mâinile lui Dumnezeu. Diavolul este o apariție secundară, una dintre creaturile căzute ale lui Dumnezeu. Prin urmare, diavolul nu poate să fie un principiu al lumii și cu atât mai puțin un principiu care să fie pus în paralelism cu principiul binelui care e Dumnezeu Însuși. Iată cum îmi explic eu greșeala lui Berdiaev.

Ce e atunci răul? Berdiaev are observații foarte juste în legătură cu această întrebare: în concepția lui Dostoievski nu poate fi vorba de teoria evoluționistă a binelui, conform căreia răul e un simplu accident, o simplă fază în desfășurarea binelui, și anume o lipsă accidentală, o lipsă momentană a binelui, în desfășurarea lui triumfală în această lume. Dostoievski, zice Berdiaev — și aici are dreptate —, nu concepe răul în mod evoluționist, prin urmare ca un simplu accident, ca o simplă lipsă a binelui la un moment dat. Dacă vreunul ați citit cartea lui Rabindranath Tagore, **Sadhana**, carte pe care eu am tradus-o pe vremuri în românește, ați găsit în ea această concepție a binelui evolutiv, în care răul apare ca un simplu accident, pasager vremelnic. Dostoievski însă nu concepe răul ca un simplu accident în desfășurarea binelui. Această concepție e de cele mai multe ori un truc al inteligenței filozofice, care caută neapărat să găsească formula simplificatoare pentru a ajunge la explicația unitară a vieții sau a universului. Prin urmare, după concepțiile lui Dostoievski există două feluri de rău: răul immanent din om și răul să-i zicem controlat, nu metafizic, întrupat în diavol. Deci un rău înlăuntrul omului și un rău în afara omului, fără să fie vorba de răul ridicat la rangul de principiu metafizic al acestei lumi.

Ambele feluri de rău derivă din libertatea primordială care stă la baza vieții și care e un dar al lui Dumnezeu. Prin urmare, prin această libertate, care stă între ideea de divinitate și ideea de rău, vedem ce

distanță colosală e de la Dumnezeu până la acest rău concretizat în diavol. Să trecem la acest rău immanent din om. Care e originea răului în om? Felul în care omul își întrebuințează această libertate primordială.

Ce e păcatul, după Sf. Apostol Ioan? Păcatul e *anomia*, adică fărâdelegea, ceea ce se face în afara legii, prin urmare ceea ce se face în afara ordinii stabilite. Orice păcat — care e un efect al răului — e prin urmare o negație a ordinii stabilite de Dumnezeu. Prin ce se manifestă acest rău immanent omului? Tocmai prin această negație. Și vorbim de eroii lui Dostoievski tocmai prin această negație a ordinii morale stabilite de Dumnezeu, tocmai prin această *anomia* despre care vorbește Sf. Apostol Pavel. Dacă analizăm atent eroii lui Dostoievski în care se întrupează duhul rău, vom descoperi că primul aspect pe care-l îmbracă e orgoliul, invidia. Dostoievski nu spune lucrul acesta direct niciodată, însă toată psihologia eroilor săi e aceea a unor orgolioși. În ce constă acest orgoliu al lor? Tocmai în refuzul de a se integra ordinii morale stabilite de Dumnezeu. Și mai constă în ceva, în tendința lor furibundă de a crea ei, după mintea lor, după rațiunea lor, o altă ordine contrară ordinii stabilite de Dumnezeu.

Prin urmare, acest păcat pe care-l săvârșesc, această *anomia*, această fărâdelege, are ca impuls personal un orgoliu luciferic, care stă de fapt la începutul răului din această lume.

O altă idee caracteristică a gândirii lui Dostoievski, pe care o remarcă tot Berdiaev, e aceasta: răul desfășurat la extrem ajunge într-o fază ultimă în care se distruge el însuși pe sine. Aduceți-vă aminte rând pe rând de eroii criminali sinucigași sau nebuni ai lui Dostoievski. Răul din Kirillov, bunăoară, prin sinuciderea lui Kirillov, se consumă și se distruge pe sine însuși. Răul din Stavroghin, prin sinuciderea lui, se distruge pe sine însuși. Tot așa, răul pe care-l întrupează fiecare din acești eroi până la capăt ajunge să se consume și să se distrugă pe sine însuși. Prin urmare, răul cuprinde în sine această vanitate a mândriei, care, împinsă până la extrem, se demască, ca o simplă vanitate, ca o simplă deșertăciune. La sfârșit răul plesnește ca o bășică pe care am fi umflat-o prea puternic și, atunci când a plesnit, vedem că nu e nimic. Prin urmare, drumul răului, plecând din om, duce întotdeauna către neant. Nu există o înclinare a răului care să ducă spre bine. Întotdeauna răul are direcția neantului, a nimicirii. Definiția Apostolului Ioan este

o definiție genială. Răul reprezintă această deviație continuă de la ordinea stabilită de Dumnezeu și are direcția către distrugerea în neant, către neant. Negația de la care pleacă păcatul — fiindcă orice păcat săvârșit e o negație a lui Dumnezeu — ajunge în cele din urmă să fie o negație a omului, când a săvârșit păcatul, iar în ultima fază, o negație a lui însuși. De aceea, și aici Berdiaev remarcă o altă idee prețioasă din opera lui Dostoievski: orice bine pe care eroii lui cred că-l pot face prin mijlocirea răului, prin fărâdelege, e iremediabil. Știți cu toții că fiecare din acești eroi ai lui Dostoievski, fie că săvârșesc crime, fie că se sinucid, fie că dezlănțuie revoluții care sunt crime, asasinate în masă, sunt obsedați de către o idee. Raskolnikov crede că, ucigând-o pe bătrâna cămătăreasă, restabilește o dreptate socială. Kirillov crede că, sinucigându-se și demonstrându-și lui absoluta libertate, deschide omenirii calea mântuirii. Marele Inchizitor crede că, înșelând lumea printr'un întreg sistem de doctrine, poate să ajungă la fericirea acestei lumi. Orice revoluționar din opera lui Dostoievski crede că poate ajunge la fericirea lumii viitoare, siluind lumea prezentă. Nici unul nu se dă la o parte când e vorba de chinuri, de asasinate, de nenorociri care ar putea să chinuie omenirea existentă, în vederea unui bine iluzoriu, pe care îl urmăresc ei. Cu o subtilitate în adevăr de minte genială, Dostoievski demască iluzia că prin rău se poate ajunge vreodată la realizarea binelui. E una din cele mai prețioase descoperiri în ordinea morală pe care ni le oferă geniala cugetare a acestui scriitor și în același timp un serviciu imens care ni se aduce nouă în afirmarea concepției creștine.

De ce? A căuta să realizezi binele, un bine imaginar, ideal să zicem, supunându-i la chinuri pe oamenii care există astăzi, nu e mai puțin o crimă decât orice altă crimă ordinară. Scopul nu scuză în nici un caz mijloacele și mai ales când acest scop e o simplă iluzie, iar mijloacele devin o realitate sângeroasă, cum ar fi crima socială prin revoluție. Una din cele mai mari erori ale timpului nostru modern e de a crede că prin revoluție, adică prin masacrarea unei serii întregi de oameni care trăiesc, putem ajunge la presupusa fericire a celor care vor trăi mâine. Fiindcă astfel e justificată crima aceasta, revoluția: omori astăzi o categorie, o clasă socială, pentru ca să asiguri fericirea celor care vor veni. S'ar părea la prima vedere că e destul de ispititoare

această teorie, a crimei colective, gândindu-ne la scopul seducător pentru care s'ar face această crimă, revoluția. Analizând însă acest lucru din punct de vedere creștin, ce descoperim? În doctrina creștină, fiecare ins, fie el virtuos sau ticălos, reprezintă o valoare intangibilă pentru semenii săi, și e inadmisibil ca această valoare intangibilă pentru doctrina creștină să fie suprimată în numele unui scop imaginar de bine făcut oamenilor ce vor veni de acum acolo.

Acesta e adevărul pe care-l pune în evidență așa de puternic gândirea lui Dostoievski în romanele sale. Nu e posibil — el nu zice: nu e admisibil — ca prin mijloace criminale să putem realiza vreodată un bine pe socoteala semenilor noștri, și acest adevăr îl demonstrează fie în catastrofele individuale, în care termină criminalii și sinucigașii, fie în catastrofele revoluționare pe care le declanșează și care dispar o dată cu ceilalți eroi ai săi care reprezintă ideea revoluționară. Din acest punct de vedere, opera lui Dostoievski e o magistrală demonstrație a utilității creatoare cuprinsă în rău. Răul în sine e deșertăciune, răul nu izbuteste să ajungă să creeze în nici un fel binele; ce izbuteste să facă răul este ca până la urma urmelor să se distrugă pe sine însuși. Această distrugere a răului, în concepția lui Dostoievski, e posibilă mai ales în eroii în care totuși viața va trebui să triumfe: e posibilă prin flacăra suferinței. El vede răul distrus, ars prin flacăra purificatoare a suferinței. Prin suferință eroii aceștia au posibilitatea să renască la o altă viață.

Și aici trebuie să vorbim despre concepția lui Dostoievski referitoare la pedeapsă.

Domnilor, la Dostoievski e vorba iarăși de două feluri de pedeapsă: pedeapsa legală care vine din afară și pedeapsă morală pe care și-o dă omul lui însuși. Pedeapsa din afară, pedeapsa exterioară obiectivă pe care o aplică societatea prin legile ei unui criminal sau oricărui alt răufăcător, nu are în doctrina lui Dostoievski nici o importanță deosebită. Tot accentul cade pe pedeapsa interioară, pe muștrarea conștiinței, pe chinurile pe care cel nelegiuit le suferă de pe urma faptelor sale nelegiuite, și acesta e încă unul din elementele prețioase pentru noi, pentru doctrina noastră creștină, la îndemână din filozofia lui Dostoievski. Iarăși, nici un alt scriitor n'a analizat cu atâta pătrundere, cu atâta siguranță și cu atâta finețe evoluția conștiinței morale, după săvârșirea răului, această însângerare a moralității din om după ce

fărădelegea a fost săvârșită. În această conștiință morală care se trezește, e fără îndoială protestul acela categoric al părții nobile din om, al părții sublime, al părții dumnezeiești, care s'a simțit lezată, ofensată, însângeraată prin răul pe care omul însuși l-a făcut. Dacă există o luptă între bine și rău, această luptă în primul rând se petrece în sufletul omului. Imediat după o crimă, după o fărădelege săvârșită în sufletul fiecărui erou al lui Dostoievski, izbucnește acest război al binelui contra răului, al conștiinței morale lezate și ofensate, care protestează categoric împotriva fărădelegii săvârșite; cu alte cuvinte, un protest categoric al vieții împotriva morții. E unul din elementele de seamă atât de prețioase pentru reconfortarea noastră creștină, care iese încă o dată în evidență din cugetarea adâncă a lui Dostoievski. Ce presupune această conștiință morală, ce aduce ea? Ideea vinovăției. Nu e nevoie ca societatea să vină să formuleze această idee a vinovăției; cel dintâi care formulează ideea vinovăției este cel care a săvârșit fărădelegea. Și ideea aceasta de vinovăție care se ivește în sufletul unui criminal nu e decât acest protest despre care v'am vorbit adineauri, al binelui ofensat, protestul împotriva răului ce s'a săvârșit. În ce privește pedeapsa exterioară care se aplică omului, Dostoievski spune că nu pune atâta greutate pe ea și pe forța ei moralizatoare; nu-i tăgăduiește forța moralizatoare, dar nu pune un accent principal pe ea. De ce? Fiindcă de multe ori se poate întâmpla ca societatea, în verdictul pe care-l dă, să greșească. Când veți citi romanul **Frații Karamazov**, veți vedea că unul din cele mai mari capitole ale romanului este acela al procesului lui Mitea Karamazov, acuzat că și-a ucis tatăl. În realitate, el nu-l ucisese, însă verdictul se dă împotriva lui Mitea Karamazov, care e găsit vinovat după toate probabilitățile și după tot eșafodajul logic. E încă o ironie la adresa rațiunii logice care ajunge la vinovăția lui Mitea de a-și fi ucis părintele pe care în realitate îl ucisese Smerdiakov. Iată de ce Dostoievski nu dă o atenție deosebită pedepsei care vine din afară; pentru el pedeapsa principală e aceea pe care omul și-o dă sie însuși, e pedeapsa care pornește ca o revoltă a părții bune, ce rămâne în fiecare om, pentru că după concepția lui Dostoievski nu există om fundamental rău; în ultimul lepădat al acestei vieți a mai rămas o parte bună și posibilitatea de a se îndrepta. Aceasta e iarăși o concepție profund creștină. Nici după concepția creștină omul nu e fundamental rău; după concepția creștină, diavolul însuși are posibilitatea

să se căiască, să se îmbuneze, în momentul în care mândria lui l-ar lăsa. Din acest punct de vedere, concepția creștină nu e o concepție pesimistă, cum s'a zis de atâtea ori. Răul nu e o simplă fază accidentală în evoluția binelui, cum susține concepția evoluționistă, ci în orice rău, în orice ființă rea există totuși o rămășiță de bine care-i poate da posibilitatea unei mântuiri. În lecția viitoare ne vom ocupa de această idee a vinovăției care e foarte interesantă și pe care autorii care vorbesc de Dostoievski n'au scos-o aproape deloc în evidență.

Vinovăția universală

În ultima prelegere din acest ciclu voi căuta să evidențiez una din ideile fundamentale ale concepției lui Dostoievski, și anume ideea de vinovăție universală. Această idee e foarte frecventă de-a lungul și de-a latul operei sale literare și a celei de gânditor militant. Ea trebuie pusă în imediata legătură și în imediata opoziție cu cealaltă idee pe care o cunoaștem, și anume că totul e permis.

Pe cât de frecventă e această idee, că totul e permis, tot atât de frecvent e și contrariul ei, ideea de vinovăție universală.

Dacă eroii negativi, eroii neantului, spun la orice pas, ca o deviză a gândirii și a activității lor: “totul e permis” — și nu numai acești eroi, ci și alții de care noi nu ne-am ocupat, dar de care freamătă opera lui Dostoievski și care sunt întru totul asemănători cu aceștia —, dacă această deviză trece din gură în gură, ca o deviză a gândirii și acțiunii acestor eroi ai neantului, deviza vinovăției universale trece din gură în gură la ceilalți eroi, opuși celor dintâi, pozitivi, cei care apar în lumina afirmativă a vieții creștine.

Deviza “totul este permis” reprezintă marea eroare pe care a căutat s'o evidențieze și s'o combată Dostoievski — și anume eroarea de a socoti că libertatea care stă la fundamentul ființei noastre omenești ne poate îngădui să facem orice. Eroarea întrebuintării arbitrare a acestei libertăți e aceea pe care o combate Dostoievski, demascând-o în toate formele în care ea se poate întrupa, fie că e vorba de nihilismii individualiști, care își mărginesc acțiunea negativă la persoana lor sau

o răsfrâng numai asupra alteia, fie că e vorba de nihiliștii care răsfrâng asupra întregii colectivități acțiunea lor funestă, distructivă.

Deviza aceasta duce întotdeauna la catastrofe; răul cuprinde în el un fel de osândă a lui însuși și aceasta e marea revelație pe care o aduce Dostoievski. Am putea zice aproape că în opera lui Dostoievski nici nu e nevoie de pedeapsa lui Dumnezeu, care să se aplice din afară asupra celor greșiți, păcătoși, pentru că cei păcătoși se pedepsesc prin însăși fărâdelegea pe care au săvârșit-o.

S'ar putea zice că Dostoievski cugetă pedeapsa lui Dumnezeu ca infiltrată, ca immanentă în fărâdelegea însăși; orice fărâdelege cuprinde în ea o auto-pedeapsă. De aceea, la capătul nemărginitei libertăți înțelese în sens negativ, se găsește întotdeauna fie o catastrofă individuală, fie o catastrofă colectivă, socială.

Ideea de vinovăție universală pare că nu e altceva decât conștiința morală pe care Dostoievski o trage din această considerare profundă a acțiunii răului în lume; o vom găsi în opera lui, exprimată aproape pretutindeni, cu aceleași cuvinte, și anume: "Fiecare e vinovat față de toți"; "Toți sunt vinovați față de fiecare", și cea mai frecventă din formulele lui e următoarea: "Toți suntem vinovați față de toți". Am cules o serie de citate, atât din ceea ce vorbesc eroii romanelor lui, cât și din ceea ce vorbește el personal când își exprimă direct cugetarea, sub proprie responsabilitate.

Țin să vă spun că, din studiile pe care le-am citit până acum asupra lui Dostoievski, n'am găsit în nici unul remarcată această idee, decât numai în treacăt, nedându-i-se nici o importanță. Mie mi se pare că e o idee fundamentală, nu numai a operei, dar și în ce privește coloratura creștină a cugetării.

Unul din personajele de care avem să ne ocupăm în cea de a doua serie de prelegeri, Șatov, adresându-se într-o seară unei doamne din societatea aceasta revoluționară, de meserie moașă, pentru ca să ajute nevestei lui la naștere, e cu inima îndoită, crezând că — el fiind acum adversarul ideilor revoluționare — va fi refuzat. Nu este totuși refuzat și imediat moașa revoluționară se pune la dispoziție, și atunci el, mirat, face următoarea constatare:

"Eu cred că la mulți dintre noi convingerile și omul sunt lucruri foarte deosebite. Poate că am fost nedrept față de ei (față de acești

revoluționari) în anumite puncte... toți oamenii sunt nedrepti... toți sunt nedrepti... numai dacă ei ar fi convinși de asta!”

E o primă formă în care găsim exprimată această idee de vinovăție a tuturor față de toți. În treacăt vorbind, e foarte justă această observație a lui Șatov, că sunt lucruri deosebite: convingerile, pe de o parte, și omul, pe de altă parte, mai ales în ceea ce-i privește pe acești revoluționari.

În general, Dostoievski crede că omul nu e fundamental rău și că pare mai mult rău, după convingerile pe care le are și pe care și le formează cu această rațiune necontrolată de nimic, despre care am vorbit în lecțiile precedente; dar în inima lui, chiar omul care pare cel mai rău rămâne cu un reziduu de bunătate, care e bunătatea primordială a ființei noastre omenești.

Pe această idee se întemeiază optimismul creștin al lui Dostoievski, credința lui în posibilitatea de transformare morală a omului și de mântuire a omenirii. Mai departe, aceeași idee de vinovăție universală o găsim exprimată de către un personaj, tot din opera **Posedații**, bătrânul Stepan.

Trofimovici Verhovenski, fost profesor universitar și tatăl celebrului nihilist Piotr Verhovenski, pe patul de suferință și către sfârșitul vieții, vorbind despre vânzătoarea de Biblie care îl îngrijește, spune: “Oh, să iertăm, să iertăm, înainte de toate să iertăm tuturor și întotdeauna. Noi putem să nădăjduim că și pe noi ne vor ierta. Da, căci noi suntem toți vinovați unii față de alții. Toți vinovați...”

Mitea Karamazov, când e surprins de poliție la cheful faimos de la Mokroe și bănuie că și-a ucis tatăl, izbucnește către agenții poliției: “Domnilor, noi toți suntem cruzi, toți suntem monștri, din pricina noastră plâng mamele și copilașii; dar dintre toți, eu proclam că sunt cel mai rău”. Nu era în realitate cel mai rău, dar aceasta era convingerea lui despre sine și fărădelegile lui. Mitea Karamazov exprimă aici o gândire pe care cu toții o cunoașteți din proclamația celebră a apostolului Pavel.

Aceeași idee o veți găsi în celălalt roman, **Idiotul**, exprimată în aceeași formă: “Toți suntem vinovați față de toți”, de către eroul principal al aceluia roman, prințul Mișkin.

Dar ea e dezvoltată cu mai multă amploare în învățăturile starețului Zosima din romanul **Frații Karamazov**. Există aici un pasaj

dintre cele mai mișcătoare care se pot citi, pasajul în care el vorbește despre un frate al lui, mort când era adolescent; descrie firea extrem de sensibilă și hipermorală a acestui tânăr, și îi pune în gură aceste cuvinte: “Mamă adorată, aici sunt stăpâni și sunt slugi, dar eu vreau să-i slujesc pe ai mei, cum ei mă slujesc pe mine. Și-ți voi mai spune, mamă, că fiecare din noi e vinovat față de toți, pentru totul, și eu mai mult decât ceilalți.

Mama noastră, continuă Zosima, surâdea în clipa aceea printre lacrimi.

— Cum poți tu să fii vinovat mai mult decât toți, față de toți? Sunt ucigași, sunt tâlhari; ce păcate ai săvârșit tu, ca să te învinovățești față de toți?

— Mamă dragă, fericirea mea (el avea astfel de cuvinte drăgăstoase, neașteptate), află că într’adevăr fiecare, fiecare e vinovat față de toți și pentru totul. Eu nu știu cum să te lămuresc, dar eu știu că așa este; asta mă tulbură...

Camera lui dădea în grădina umbrită de arbori bătrâni, mugurii înverziseră, păsările primăverii sosiseră, ele cântau sub fereastră; lui îi făcea plăcere să le asculte și să le primească și iată că începe să le ceară și lor iertare:

— Păsărele ale bunului Dumnezeu, păsări voioase, iertați-mă, că am păcătuit și față de voi.

Nici unul dintre noi, zice Zosima, nu putea să-l înțeleagă, și el plângea de bucurie:

— Da, slava lui Dumnezeu mă înconjura; păsările, arborii, luncile, cerul; eu singur trăiam în rușine, necinstind făptura, eu singur nu-i vedeam nici frumusețea, nici slava.

— Tu prea te încarci de păcate, plângea câteodată mama noastră.

— Mamă scumpă, eu plâng de bucurie, iar nu de mâhnire; mi-e dor să fiu vinovat față de ei, nu pot să-ți lămuresc, căci nu știu cum să-i iubesc. Dacă am păcătuit față de toți, toți mă vor ierta, iată raiul! Nu sunt eu acum în rai?”

Aceste cuvinte trebuie puse în legătură cu întrebarea pe care și-o pune starețul Zosima: “Ce e iadul?” Și în răspunsul pe care îl dă, definiția pe care o dă el iadului: “**neputința de a mai iubi**”. E starea de ură universală care se opune stării de iubire universală. Această iertare

universală, această iubire universală este pentru Dostoievski raiul. De aceea zice fratele lui Zosima: "Dacă am păcătuit față de toți, toți mă vor ierta — iată raiul! Nu sunt eu acum în rai?"

Zosima însuși, în testamentul pe care îl lasă fraților săi, călugărilor, are un pasaj special în care vorbește despre călugări: "Cândva el va înțelege nu numai că e mai rău decât toți laicii, dar vinovat de totul, față de toți, de toate păcatele colective și individuale... Căci să știți, frații mei, că fiecare din noi e singur vinovat în lumea aceasta de totul față de toți, nu numai greșeala colectivă a omenirii, dar fiecare individual, pentru toți ceilalți, pe întreg pământul. Această conștiință a vinovăției noastre e încununarea carierei religioase a fiecărui om pe pământ".

M'am oprit la aceste câteva citate, dintre multele care freamătă de-a lungul operei lui Dostoievski, și acum voi trece la ceea ce spune personal scriitorul în legătură cu această idee. Citatele care urmează le-am luat din **Jurnalul unui scriitor**, vol. I, p. 204. Acolo este un articol care a fost foarte mult discutat pe vremea lui, despre mediul social. Era tocmai o idee la ordinea zilei, în acea vreme, o idee umanitară, în special lansată de juriști, și că anume individul nu e vinovat întru nimic de fărădelegea pe care o săvârșește și că toată vinovăția cade pe mediul înconjurător. E o idee care stă la baza curților cu jurați de astăzi. Individul nu e vinovat de fărădelegile lui, ci societatea, mediul social și împrejurările. După concepția creștină, aceasta e una din cele mai eronate idei care s'au exprimat în materie de moralitate socială, fiindcă individul, în acest caz, e completamente iresponsabil, fiind neliber, supus determinismului social. De aceea, ideea curților cu jurați nu face parte din moralitatea creștină, ci face parte din acea moralitate umanitaristă pe care o cunoașteți și dumneavoastră, și care a fost lansată atât de stăruitor în vremea noastră cu atât de meșteșugit echivoc, de către ideologia francmasonică. Curțile cu jurați nu sunt născute din concepția creștină, fiindcă la baza lor se află negația concepției libertății omului. Nu vă uitați la efectul acestei iertări a curții cu jurați, a unui criminal bunăoară, care ar avea aparența de iertare creștină; trebuie să vă uitați dedesubt, la ideea de negație a doctrinei creștine, care stă la baza curților cu jurați.

Căutând să analizeze răul până în ultimele lui rădăcini, Dostoievski nu doar analizează psihologia criminalilor de pe vremea

lui, în temnițe, dar umblă cu pasiune extraordinară la tribunale, la toate procesele mari și mai ales la procesele de crimă pe care le urmărea cu o ardoare nemaipomenită și după care își făcea însemnări pentru plămădirea eroilor din romanele sale:

“Într’adevăr, dacă socotim că noi înșine uneori putem fi mai răi decât un criminal, mărturisim prin aceasta că suntem pe jumătate vinovați de crima cuiva. Dacă el a călcat legea pe care i-a prescris-o pământul, noi suntem responsabili de darea lui în judecată.

Căci dacă noi am fi fost mai buni, el însuși ar fi fost mai bun; și azi nu s’ar înfățișa la bară; atunci trebuie achitat? Nu. Dimpotrivă, e cazul precis să numim răul, dar să luăm asupra-ne jumătate din verdict. Să trecem pragul tribunalului cu gândul că noi suntem vinovați”.

E o cu totul altă idee decât ideea abstractă a mediului social și a împrejurărilor care ar fi de vină, căci la aceasta se reduce mediul social după concepția umanitaristă masonică: la împrejurări și la un determinism orb.

Dar să nu vă inducă în eroare ce spune Dostoievski, că toți suntem vinovați de crima cuiva, ca factori participanți la crima universală. Aceasta nu înseamnă că el, criminalul, nu e vinovat, căci spune el: “E cazul precis să numim răul rău, luând asupra-ne jumătate din vina acestui om”, adică recunoscându-ne noi înșine păcătoși în păcatul lui. Aceasta e, într’o formă mai simplă, ideea care reiese din acest pasaj. În legătură cu aceasta, când Dostoievski pretinde să ne recunoaștem vinovați în vinovăția cuiva, nu înseamnă negarea vinovăției celuilalt, ci tocmai afirmarea vinovăției celuilalt, solidarizându-ne și noi la vinovăția lui. El exprimă o idee pe care pretinde că a cules-o din sufletul poporului rus și o remarcă nu numai în acest studiu despre mediu, dar și în alte părți, ca o trăsătură caracteristică a sufletului poporului rus, și anume: poporul, când vede criminalii duși în lanțuri, nu se revoltă împotriva lor, ci, dimpotrivă, îi privește cu o dureroasă tandrețe, cu o dureroasă simpatie. Nici nu le spune criminali sau ucigași, ci nenorociți. E simpatia spontană cu vina lor, simpatie în înțelesul real, etimologic al cuvântului, în înțelesul de compătimire, e o participare a poporului la vinovăția acestor oameni.

Lui Dostoievski i se pare că numai poporul rus are această trăsătură, dar în realitate ea e o trăsătură general omenească. Și poporul

nostru are această atitudine față de criminali, căci și el îi socotește nenorociți și îi numește astfel.

Referindu-se la acest lucru, spune Dostoievski mai departe: “În rezumat, prin acest cuvânt, *nenorocit*, poporul pare că zice acestor nenorociți: Voi ați păcătuit și suferiți, dar noi înșine suntem păcătoși. Dacă am fi fost în locul vostru, poate am fi făcut și mai rău, dacă noi înșine am fi fost mai buni, voi n’ați umple închisorile. În compensarea crimelor pe care le-ați făcut, voi ați luat asupra voastră toată sarcina ilegalității universale. Rugați-vă pentru noi și noi ne rugăm pentru voi. În așteptare primiți, o, nenorociților, ajutorul nostru; vi-l dăm ca să știți că noi ne aducem aminte de voi și n’am rupt cu voi toate legăturile de frăție.”

E nu numai ideea vinovăției universale cuprinsă în acest pasaj, dar e cuprinsă dedesubt și posibilitatea de mântuire a celor căzuți în rău: “noi n’am rupt cu voi toate legăturile de frăție”. Nu înseamnă că ne solidarizăm cu acțiunea răului, ci, recunoscându-ne cu toții vinovați, ne solidarizăm în această frăție, în speranța unei mântuiri.

Acesta e sensul credinței populare remarcate de Dostoievski, în ce privește combaterea teoriei umanitariste a iresponsabilității individului.

Dar Dostoievski nu se oprește numai la împrejurări, ci se referă la criminal; se socotește criminalul vinovat sau nu de crima pe care a săvârșit-o? Și atunci se folosește el de toată experiența îndelungată pe care a făcut-o în mijlocul criminalilor, în temnița siberiană, și spune: “Am fost în închisoare și i-am cunoscut de aproape pe criminali, criminali hotărâți. A fost, repet, o școală aspră. Nici unul dintre ei nu merită să se considere criminal” (prin urmare, fiecare din ei se acuză personal de crima pe care a săvârșit-o). Această constatare a experienței lui îndelungi o aduce el ca o supremă dovadă pentru a combate teoria iresponsabilității individului emisă de ideologia umanitaristă, care da vina pe mediul înconjurător, pe împrejurările fatale care au dus la crimă. Prin urmare, din toate citatele pe care le pune în gura eroilor săi, dar și din considerații bazate pe observațiile făcute de el asupra sufletului criminal, el scoate nu doar această idee a responsabilității individului care a făcut rău, ci și a responsabilității universale, a vinovăției universale.

Dar aceasta nu e, cum zice Dostoievski, o idee specific rusească, e o idee profund creștină, o idee fundamentală în doctrina despre vinovăție a creștinismului nostru. Gândiți-vă la ceea ce spune Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani, cap. 5, versetul 12: "Drept aceea, după cum printr'un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, astfel moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit".

Această idee este prezentată în formă filozofică de un gânditor din școala dostoievskiană, și anume de Karsavi. Acesta, un profesor care trăiește și profesează încă, a scris un remarcabil studiu de sinteză asupra creștinismului rus, intitulat **Duhul creștinismului rus**, iar în limba germană, **Der Geist des russischen Christentums**. O paranteză: când rușii vorbesc de creștinismul rus, ei înțeleg Ortodoxia. E un anumit orgoliu de a confisca pe seama lor Ortodoxia, numind-o creștinismul rus. E adevărat că rușii erau cel mai numeros popor din popoarele ortodoxe și pe lângă acest orgoliu al numărului mai era și orgoliul imperial al Rusiei țariste; mesianismul însemna în convingerea lor că toată Ortodoxia se va strânge sub sceptrul țarului.

Karsavi exprimă această idee de vinovăție universală în studiul său — formulată cu atâta putere de Dostoievski în felul următor: dacă Dumnezeu este Atotunul în afară de timp și spațiu, la rândul său, Adam este atotunul în timp și spațiu. Adam, prin idealitatea și potențialitatea lui, se descoperă în chipul fiecărui om; la rândul său, fiecare om se descoperă în chipul lui Adam. Adam e prin urmare considerat în timp și spațiu, în multiplicitatea, dar și în unitatea individualității sale, adică a tuturor oamenilor și a fiecărui om în parte, a fiecărui moment în viața unui om. La rândul ei, voința umană e și ea atotuna. Dar fiind atotuna — nu ca voința lui Dumnezeu, care e în afară de timp și spațiu — în timp și spațiu, e prin aceasta imperfectă. Adam, care e atotunul — vă rog să înțelegeți prin această expresie, omenirea întreagă —, năzuiește din toate puterile lui spre Dumnezeu; dar voința lui de a năzui spre Dumnezeu e imperfectă, nedesăvârșită; pentru că omul trăiește în timp și în spațiu.

Aceasta e formularea filozofică întemeiată pe doctrina lui Dostoievski și pe doctrina creștină pe care a dat-o Karsavi ideii de vinovăție universală.

Dacă ne uităm mai bine, ce e această idee de vinovăție universală — exprimată fie literar, ca la Dostoievski, fie filozofic, ca la Karsavi — decât ideea păcatului originar, care de la întâiul Adam se transmite în toți Adamii? E ideea de moștenire, de ereditate, a păcatului originar, iarăși o idee profund creștină. Este nevoie să afirmăm noi neapărat această universalitate a păcatului originar, sau această ereditate universală a păcatului originar? E nevoie sau nu? E absolută nevoie. De ce? Pentru că altfel n'ar fi necesară mântuirea adusă de Iisus Hristos. Dacă păcatul nu era universal, atunci mântuirea nu era necesară. Dacă omul — Adam, cel atotunul, cum zice Karsavi — n'ar trăi în timp și spațiu, sub imperiul acestei nedesăvârșiri atotuna, care e un efect al păcatului originar, atunci n'ar fi fost nevoie de venirea Mântuitorului.

Universalitatea păcatului a necesitat, prin urmare, întruparea Mântuitorului, singura posibilitate de a-l scoate pe Adam de sub regimul păcatului universal și de a-l transforma în noul Adam al mântuirii, prin creștinism.

Astfel că noi, ori de câte ori cântăm cuvintele Apostolului: “câți în Hristos v'ați botezat, în Hristos v'ați și îmbrăcat”, presupunem neapărat cealaltă afirmație dedesubtul acestei cântări: “câți în Adam v'ați născut, în Adam ați păcătuit”.

Cei care mai pun la îndoială creștinismul concepției lui Dostoievski n'au remarcat de fapt niciodată această trăsătură fundamentală a gândirii lui, eminentemente creștină și ortodoxă.

Scotând însă în relief această idee — pe care nu e nevoie să o tragem de păr, pentru că întreaga lui operă freamătă de această idee, de la început până la sfârșit, și e de mirare că n'a fost încă remarcată de aceia care fac oarecare obiecții în ce privește creștinismul lui Dostoievski —, se spulberă orice suspiciuni asupra gândirii religioase, specific ortodoxe, a scriitorului.

Pe această idee a vinovăției universale, opusă celeilalte idei, că totul e permis, se întemeiază partea pozitivă, emisfera luminoasă din concepția despre lume a lui Dostoievski.

II

Conceptia afirmativă despre viață

Personaje pozitive

Cu această prelegere trecem la al doilea ciclu închinat lui Dostoievski. Cum știți, în primul ciclu de prelegeri ne-am ocupat de ideea negativă, nihilistă, pe care Dostoievski o descoperă în diferitele tipuri ce populează o mare parte din romanele sale.

În acest al doilea ciclu ne vom ocupa de ideea pozitivă pe care scriitorul caută s'o întrupeze într'o altă serie de personaje.

Sub acest raport, opera lui Dostoievski e ca o sferă, ca o planetă care ar sta jumătate bătută de lumina soarelui, iar jumătate cufundată în umbra nopții. Jumătate, vorba vine, fiindcă cea mai mare parte din opera lui Dostoievski e cufundată în această umbră densă a nihilismului și numai o parte mai mică e luminată de ideea pozitivă.

Dostoievski, perfect conștient, perfect lucid de ceea ce a voit să creeze în opera sa, a fost continuu preocupat de crearea unor personaje pozitive, prin care să se afirme ca triumfătoare ideea vieții. Înainte de a scrie romanul **Idiotul**, el mărturisea într'o scrisoare din străinătate, unui din prietenii săi, că de multă vreme îl muncеște gândul de a crea într'adevăr personaje care să poată fi, nu din punct de vedere pedagogic, ci din punct de vedere mult mai larg, al eticii vieții, adevărate modele antrenante de viață pozitivă. Știți din prelegerile de până acum că Hans Prager, în cartea pe care am pomenit-o atât de des, **Die Weltanschauung Dostojewskis**, cuprinde într'o formulă sintetică concepția scriitorului despre viață: individualismul abstract și universalismul iubirii.

Dostoievski e, înainte de toate, un romancier, un artist, un creator de artă, și prin aceasta metoda lui se deosebește de metoda unui gânditor abstract, a unui filozof sau a unui teolog.

Pe câtă vreme un teolog se poate ocupa de dezlegarea diferitelor probleme religioase, în mod abstract, un romancier nu poate niciodată să facă abstracție de viață.

Tot ce gândește el, adică tot ce lucrează el în forme, pentru că gândirea lui se exprimă dintr'o dată în forma plastică a creațiilor artistice, tot ce gândește un romancier și un artist în genere se află în legătură directă cu viața; e viața însăși care îi oferă materialul de artă pe care îl va modela și îl va perfecționa, după viziunea dată de geniul lui artistic.

De aceea e o mare deosebire între un gânditor abstract, fie chiar un teolog sau un filozof, și între felul de a gândi, creând, al unui artist. E o imposibilitate ca artistul, despre care se spune în general că creează din imaginație, să poată crea, făcând abstracție de viață. El nu creează decât luând viața direct, ca material transformabil în forma viziunilor sale artistice. Dacă Dostoievski e un gânditor, și un gânditor genial și așa de complex și așa de important pentru noi, tot ce a gândit el nu e abstracție, ci în funcție directă de viață. Nu numai ca material, pe care să-l întrebuințeze și să-l transforme, să-l modeleze în arta sa, îl interesează viața, dar și dintr'un punct de vedere mai întins și mai complex decât cel pur artistic. De aceea Dostoievski a fost un artist care predică prin opera lui. Prin urmare, pe el nu-l interesează viața numai ca material al artei pentru artă, cum se spunea până acum vreo 30 de ani, ci vede orice idee și orice creație artistică în funcție de viață. Dacă viața îi servește material pentru creațiile lui artistice, acestea la rândul lor se verifică tot în funcție de viață. Dacă Dostoievski se preocupă să dea o atât de largă atenție ideilor fundamentale ale vieții omenești, destinului omului, marilor probleme ale societății omenești, care vin în atingere directă cu creștinismul, nu o face din punct de vedere teologic, sau din punct de vedere filozofic, ci o face constatând pe viu.

Prin urmare, creștinismul din opera lui Dostoievski nu e de ordin teoretic, metoda lui fiind o metodă în directă atingere cu viața, o metodă antropologică, nu teologică, ceea ce înseamnă că adevărurile și ideile i se revelează, i se descoperă în compoziția sufletului uman pe care îl

analizează atunci când trebuie să-și aleagă diferitele personaje pe care urmează să le întrupeze în romanele sale. Ideea individualismului abstract, cu toată tragedia vitală care se cuprinde în ea, are o actualitate dureroasă în lumea reală. Dostoievski descoperă acest nihilism la baza societății și a culturii moderne. Firește, el vorbește mai mult de Rusia, dar din romanele și din scrierile sale, în care se exprimă direct, cum e **Jurnalul unui scriitor**, se vede clar că nu-l interesează numai societatea rusească și destinul ei, ci întreaga societate europeană contemporană.

La un moment dat, în **Învățăturile starețului Zosima**, cineva întreabă: "Când va putea să vină mântuirea societății?" Și răspunsul e acesta: "În epoca în care va înceta izolarea omului". Aceasta e consecința ultimă, tragică, la care duce individualismul abstract. Izolarea completă a omului e unul din tristele și crudele adevăruri ce se pot constata la temelia vieții moderne și care se pot verifica în oricare din aspectele atât de complexe ale acestei vieți.

În domeniul social și politic, regimul democratic, cu individualismul lui excesiv, nu e decât această practică a izolării neconținute a omului de om.

Democrația are la baza ei ideea raționalistă pe care a denunțat-o așa de stăruitor și cu atâta forță Dostoievski. Această tendință de fărâmițare a societății omenești și a națiunilor își are cauzele ei mai adânci în filozofia modernă, care a proclamat principiul individualist ca principiu conducător și creator în societatea modernă. Nu vă este necunoscut faptul că această proclamare datează în istoria Europei de la Renaștere, ca o reacție a insului împotriva ideii de autoritate spirituală, reprezentată de creștinismul medieval. Omul modern, omul Renașterii, se proclamă autonom în cugetare, pentru a se proclama mai târziu autonom în acțiunea sa politică și socială.

Din acel moment datează anarhia și haosul în care a căzut lumea contemporană. Evident, a părut foarte măgulitor pentru omul european când i s'a spus: *vei fi autonom în gândirea ta*, iar acum: *vei fi autonom în acțiunea ta socială și în acțiunea ta politică*.

Dar consecințele acestei proclamări a Renașterii le trăim astăzi, le trăiește societatea contemporană prin toate durerile și suferințele drastice în care a căzut, fiindcă autonomia cuprinde însuși germenul tuturor anarhiilor posibile. Eu am scris de nenumărate ori și îmi fac

datoria să vă spun și aici, la curs, că nefericirea omenirii contemporane pleacă tocmai de la această declarație de autonomie individuală. De ce? Când s'a proclamat această autonomie a cugetării umane, a rațiunii umane, s'a crezut anume că această cugetare umană ar avea o valoare absolută, pentru că se împotriva absolutismului reprezentat de adevărul revelat, întrupat în concepția integrală a creștinismului medieval. E una din cele mai mari iluzii care au putut să reducă spiritul uman, fiindcă în realitate nu există rațiune umană ca valoare absolută.

De fapt această proclamație era o nouă revoltă luciferică împotriva autorității divine. S'a crezut că împotriva absolutului reprezentat de adevărul revelației se poate instala absolutul rațiunii umane. Aceasta, zic eu, a fost una din cele mai dezastruoase iluzii care au putut reduce spiritul uman și în special spiritul european.

Nu se poate da nici un exemplu din toată cultura umanității, nu numai din cultura europeană, prin care să se poată spune că rațiunea umană, măcar pentru o epocă oricât de limitată, a dat o valoare absolută, adică pretutindeni și de către toți recunoscută ca atare.

Există în realitate rațiuni umane. "Quod capito, tot sententia" — vechiul dicton latin e într'adevăr o realitate în domeniul rațiunii, în domeniul filozofiei și al culturii.

Lumea aceasta, așa cum a creat-o Dumnezeu însuși, e extraordinar de variată. Considerând oamenii numai după aspectul lor fizic, veți constata că nu seamănă om cu om. Chiar dacă doi oameni par identici, dacă cercetați mai de-a-proape, veți vedea că e imposibil să fie așa: nu seamănă întru totul unul cu altul. Dacă după aspectul fizic nu sunt identice fapăturile umane ale lui Dumnezeu, cu atât mai puțin în ceea ce privește rațiunea.

Pentru ca rațiunea umană să poată avea o valoare absolută, aceasta presupune o identitate între capetele omenești, ceea ce e ireal, pentru că încă o dată: câte capete sunt, tot a'ătea moduri de a judeca. Aplicați adevărul acesta în domeniul filozofiei, bunăoară, și veți vedea că atâția filozofi există, câte sisteme de filozofie, că fiecare filozof își are filozofia lui personală și tot efortul lui e ca această filozofie personală s'o îmbrace mai mult sau mai puțin într'o formulă care să pară că are, să dea iluzia că ar fi o formulă generală a rațiunii umane. Nici un filozof n'a izbutit să-și ridice sistemul lui de filozofie la valoare

absolută în domeniul rațiunii umane, căci atunci s'ar fi creat în istoria culturii o epocă în care rațiunea umană s'ar fi dovedit într'adevăr o valoare absolută — și toată lumea gânditoare ar fi judecat identic cu sistemul filozofic propus. Găsim, dimpotrivă, în domeniul filozofiei, floarea culturii umane, suprema floare a creației omenești, o diversitate extraordinară de idei, de păreri și de atitudini. Aceasta e dovada cea mai eclatantă că nu există rațiune umană ca valoare absolută, ci există rațiuni individuale, mai mult sau mai puțin valoroase, după caz.

O dată proclamată această autonomie și neputându-se întemeia în realitate pe o valoare absolută a rațiunii, a urmat anarhia pulverizatoare și distructivă care se află la baza societății moderne. Din domeniul filozofiei, autonomia s'a proclamat în fiecare ramură de activitate a spiritului uman și a practicii umane.

Dacă deschideți un tratat de etică — nu vorbesc de etica creștină, ci de etica filozofică —, veți citi neconținut despre autonomia morală, de morala fără sancțiuni și fără obligații, cum ar zice Guyeu.

Ce a rezultat practic, pentru omenire, în domeniul vieții politice și sociale, bunăoară, din proclamarea aceasta a autonomiei rațiunii umane? A rezultat permanentul război social pe care-l cunoaștem și-l trăim cu toții. Societatea întemeiată pe egoismele individuale — căci acolo duce principiul autonomiei — s'a grupat treptat pe invidii de egoisme individuale; societatea aceasta a fost concepută pe clase în luptă unele împotriva altora. S'a lăsat liber acest război în domeniul economic social, după principiul eminentemente liberal: "laissez faire, laissez passer".

Deci o ultimă consecință e această încăierare, această stare de război permanent în care trăiește societatea modernă, cu diferite clase sociale asmuțite unele asupra altora, după feluritele doctrine politice în care se întrupează această idee de autonomie. Cea mai fioroasă din aceste doctrine, care ridică războiul social la valoarea de principiu absolut al existenței umane, este, cum știți, marxismul. Marxismul teoretizează, așa zicând științific, crima universală, a câtorva împotriva tuturor, pentru fericirea imaginară a lumii proletare, fericire care nu s'ar putea întemeia decât prin distrugerea tuturor celorlalte clase sociale care, după doctrina lui Marx, se află în război cu proletariatul. În

domeniul culturii, ce a rezultat din principiul acesta al autonomiei rațiunii umane?

Cred că, dacă actualmente s'ar face o anchetă numai printre gânditorii de prim rang ai omenirii, între filozofi bunăoară, și s'ar cere răspuns la întrebarea: care e sensul culturii moderne?, ar fi imposibil să se răspundă.

Nu detestăm cultura modernă și grandioasele creații care au îmbogățit-o enorm, dar constatăm lipsa unui sens unitar. La întrebarea aceasta nu se poate răspunde decât negativ: *cultura modernă are atâtea sensuri, încât toate la un loc alcătuiesc un nonsens*. Dacă analizați regimul nostru democratic, vedeți că e lipsit de orientare și plin de incongruență de la o fază la alta, de la un eveniment la altul, de la o atitudine la alta, înspăimântătoare.

Fiindcă fiecare om, deși toți sunt în regimul democrat și lucrează democrat, își are o autonomie formată după cultura la care s'a adăpat.

Dacă există atâta diversitate și atâta contradicție în viața modernă, dacă există atâta nonsens în toate domeniile și acest război permanent între oameni, între clase, aceasta se datorește lipsei, deasupra culturii umane și deasupra vieții umane moderne, unei concepții unitare, care a dispărut, încă o dată, din momentul în care s'a proclamat autonomia omului, adică din momentul în care omul s'a proclamat modern.

Dostoievski a văzut până în adâncurile ei această tragică realitate în care se zbate viața societății moderne, demascând-o până în ultimele ei consecințe, analizând-o până în cele mai infimitezimale amănunte. Și aceasta e puterea genială care iese la iveală din opera puternică a acestui mare scriitor. Toate adevărurile pe care le spune și pe care noi le putem cuprinde în acest capitol al individualismului abstract sunt adevăruri în care se cuprinde de fapt tragedia întreagă a vieții moderne, a omului modern. Toate aceste principii sunt divulgate și demascate cu o magistrală artă. Ele duc de fapt nu la desăvârșirea vieții, ci la distrugerea vieții și deteriorarea ei. După ce a făcut această operă de demascare a falsității principiilor vieții moderne, Dostoievski creează o lume pozitivă; mai bine zis, imaginea artistică a lumii pozitive, prin care să se poată sugera calea mântuirii din acest haos în care a căzut viața modernă.

Personajele pozitive pe care le-a creat și care, din punct de vedere artistic, poate că nu sunt așa de desăvârșite cum sunt personajele lui negative, vor să întrupeze doctrina unei lumi creștine.

În romanul **Frații Karamazov** există, în ultimul volum, un mare capitol: **Biografia starețului Zosima** — scrisă, cum zice romancierul, de Alioșa Karamazov, ucenicul starețului, după înseși spusele acestuia. Dostoievski întrebuintează aici un procedeu care vă este foarte cunoscut din istoria creștinismului, din hagiografia creștină. Știți că de cele mai multe ori viața unui mare sfânt e scrisă de unul din ucenicii săi. Tot așa, Dostoievski îl imaginează pe eroul său preferat, Alioșa Karamazov, scriind după moartea lui Zosima biografia acestuia și sistematizându-i cugetarea.

Înainte de a face cunoștință cu aceste personaje pozitive, va trebui să insistăm asupra doctrinei starețului Zosima, fiindcă ea reprezintă ideea conducătoare creștină a operei lui Dostoievski și a concepției lui.

Romanul acesta, **Frații Karamazov**, ultimul roman pe care l-a scris Dostoievski, terminat cu foarte puțin înainte de moartea lui, e alcătuit din două lumi diametral opuse: o lume laică — familia Karamazovilor și cei care vin în contact cu ea — care se zbate în infernul patimilor, iar deasupra acestui infern al patimilor, o altă lume, a spiritului, o lume monahală, reprezentată printr'o mănăstire în care trăiește și starețul Zosima.

Dacă privești acest roman dincolo de patimile care colcăie în el ca o mare înfuriată, peste crestele de valuri plutește imaculată corabia aceasta a mântuirii, mănăstirea în care trăiesc călugării și la care aleargă cu disperare lumea păcătoasă pentru a cere îndrumare.

Este, de fapt, reprezentată aici, într'o colosală imagine, toată această lume de care s'a preocupat Dostoievski, tot acest infern de patimi pe care l-a analizat până în adânc, toată tragedia societății moderne de care v'am vorbit mai înainte.

Iar deasupra, pe de altă parte, mântuirea, reprezentată nu atât prin figurile de călugări, cât mai ales prin doctrina, prin simbolul reprezentat de această mănăstire. Să nu vă așteptați, citind învățăturile starețului, iarăși la considerații teologice pur și simplu. Nu, fiindcă încă o dată: când e vorba să spună câteva idei fundamentale ale doctrinei creștine, Dostoievski nu face teologie, nici filozofie. Toate aceste idei cardinale din învățăturile lui Zosima se nasc spontan din experiența lui vitală, fără îndoială ciocnită cu depozitul sacru de învățături ale Bisericii.

I s'a obiectat lui Dostoievski că în scrierile lui Biserica aproape că nu există, că și-a exprimat foarte puțin părerile lui despre Biserică. Nici nu era nevoie. Biserica pentru el e Biserică, iar ceea ce îl interesează e felul cum în valul vieții curente se reflectă ideea creștină, în ce măsură participă adevărul creștin la compoziția aceasta complexă. Putem învăța teologia în manualele de școală și din biblioteci, dar compoziția sufletului uman, aceasta e mai greu de învățat din cărți. Un artist genial ca Dostoievski, așa de aproape de viață, e un indicator foarte prețios.

Vom face, prin urmare, în acest al doilea ciclu, întâi o expunere a ideilor principale ale doctrinei lui Zosima. Pe urmă vom prezenta cele câteva figuri pozitive în care, într'un fel sau altul, s'a întrupat ceva din doctrina lui Zosima și ceva din viziunea, din aspirațiile creștine ale lui Dostoievski.

Starețul Zosima

Zosima, în a cărei doctrină se realizează concepția religioasă a lui Dostoievski, e un călugăr. Călugării aceștia vin să agrementeze, prin exotismul înfățișării lor, fresca personajelor create de Dostoievski. Și în alte romane ale lui veți găsi câte o figură bisericească, dar cele mai multe se găsesc în romanul **Frații Karamazov**, acolo unde Dostoievski descrie pe larg mănăstirea ortodoxă. E o descriere realistă, nefalsificând nimic din această realitate a mănăstirii ruse de atunci. Veți găsi cele mai variate figuri de călugări, de la părintele Paisie, o așa de blândă întrupare a doctrinei lui Zosima, până la părintele Terapont, care n'a înțeles din călugărie decât litera, fără să priceapă spiritul. Terapont e un călugăr fanatic și strâmt la minte, totdeauna revoltat împotriva libertății spirituale creatoare a celorlalți călugări. Dostoievski dă o mare importanță acestei instituții. De aceea vom găsi în așa zisa biografie și doctrină a starețului Zosima, redactate de Alioșa Karamazov, un capitol special, al treilea, în care se ocupă de călugări și monahism, intitulat **Despre călugărul rus și rolul său posibil**, de altfel un capitol scurt.

Pentru Dostoievski, mănăstirea era cu totul altceva decât ar fi bunăoară pentru Damian Stănoiu. La acesta din urmă avem de-a face cu un talent literar apreciabil, dar ignorant, care n-a făcut altceva decât să fotografieze fidel platitudinile în care se găsește astăzi cea mai mare parte din mănăstirile ortodoxe românești. Odată, când era la început și venea încă pe la mine, speram că se poate face ceva din el ca scriitor, explicându-i cam cum aș vedea eu literatura scrisă de un călugăr, ce

figuri ar trebui să realizeze el în această literatură. S'a dus acasă și a încercat să facă așa ceva. A ieșit o bucată care se cheamă **Mântuirea lui Artemon**. Eu n'am fost mulțumit de această bucată, deși i-am publicat-o în "Gândirea", și la urmă mi-a mărturisit că nu poate să scrie decât cum a scris despre mănăstirea ortodoxă.

Domnilor, e adevărat că mănăstirea românească se află într'o stare de paragină. Și printre multe cauze, în primul rând vine aceea a conducerii superioare, e bine s'o spunem, cu mult regret, care nu e recrutată din monahism, așa că nu-l înțelege.

Conducerea superioară a monahismului nu are nici un fel de înțelegere pentru această instituție în care e întrupat aproape tot spiritul creștinismului. Aproape tot ce este creație creștină în ordine spirituală și în ordine generală a întregului fenomen creștin a pornit din mănăstire, e creație monahală, călugărească. Eu cred că dacă astăzi ne găsim încă într'un stadiu de dezorientare sau neorientare în materie de creație religioasă, aceasta provine din faptul că rolul mănăstirii românești nu mai e cel care a fost și care ar trebui să fie în sânul societății creștine. Atunci când mănăstirea românească se va ridica din nou, fără îndoială, în mod logic, se va provoca în sânul societății românești o renaștere într'adevăr creștină. Până atunci se poate obține și pe calea cealaltă, a luptei laice prin societate, dar se obține mai greu. Fără o mănăstire care să reînvieze într'adevăr și să pună în circulație din nou imaginea pură a lui Iisus Hristos, e mai greu să ajungem la o renaștere spirituală a societății noastre.

Dostoievski, un scriitor ceva mai mare ca Damian Stănoiu și puțin mai inteligent, vedea în adevărata sa lumină rolul mănăstirii și al călugărilor. De aceea se oprește cu atenție asupra acestui capitol și găsește de cuviință să-și întrupeze concepția lui de viață creștină în lumea monahală. Merejkovski, care e între altele și un scriitor religios, dar înainte de toate un mare critic literar, unul din cei mai mari pe care îi are nu numai literatura rusă, ci și literatura europeană, preocupat continuu de problema religioasă, nu e un scriitor ortodox, în primul rând din pricina conformației sale cerebrale. Fiind un critic și judecând întotdeauna cu metoda dialectică, el nu se poate debarasa de obsesia logică în tot ceea ce scrie. El nu poate considera doctrina creștină, Biserica creștină, decât prin prisma dialecticii sale raționaliste. Într'una

din cărțile sale, intitulată în nemțește **Auf dem Weg zum Emaus (Pe drumul Emausului)**, nu știu dacă e tradusă și în franțuzește, se găsește în special un studiu intitulat **Sabia**. În acest studiu, el face o critică sintetică a doctrinei creștine, sub un anume raport și cu metoda dialectică, găsind că Biserica creștină a ridicat o problemă pe care nu a putut s'o dezlege. Punând în față idealul monahal și idealul social al familiei, adică punând în față familia și mănăstirea, două forme cu totul diferite, creștinismul, zice Merejkovski, n'a putut să rezolve această antinomie.

E o poziție cu totul falsă pe care o are criticul, căci judecă doctrina creștină și Biserica de parcă Biserica ar propune oamenilor un sistem filozofic. Știți cu toții că sistemul filozofic trebuie să îndeplinească o condiție esențială: unitatea de logică. Ei bine, creștinismul nu are această unitate de logică pentru că, din fericire, nu-i un sistem filozofic.

Creștinismul e o doctrină de viață, nu filozofie și, fiind o doctrină de viață, înfățișează oamenilor formele cele mai desăvârșite de a trăi. Extremitățile acestor chipuri posibile sunt monahismul, pe de o parte, viața familială, pe de altă parte. Nu există nici un fel de antinomie, în realitate, între monahism și viața familială, pentru că, încă o dată, toate aceste lucruri trebuie considerate în realitatea vieții, iar nu a logicii stringente, a dialecticii critice. Din moment ce pentru creștinism oricare creștin, oricare credincios e liber să aleagă una sau alta din aceste forme de viață, unul sau altul din aceste idealuri, nu poate exista nici un fel de antinomie între idealul monahal și cel al familiei.

Sunt două forme de viață deosebite, dar nici una din aceste forme de viață deosebite nu e incompatibilă cu idealul desăvârșirii morale la care tinde creștinismul. Se poate întâmpla să fiți induși în eroare atunci când vă va cădea în mână o carte de Merejkovski, care vrea să fie un pasionat creștin, dar nu izbuteste să fie din cauza acestei obsesii hiperlogice a spiritului său critic. Aș putea spune că principala lui însușire e să descopere cu lupa oriunde o antinomie, pentru ca la urmă să n'o poată rezolva. Mai toate cărțile lui se termină cu idei contrare, cu găsirea unor antinomii extreme de nerezolvat. Creștinismul lui, de altfel, e foarte problematic, foarte discutabil, mai ales într'una din cărțile lui, care e o totală aberație din punct de vedere religios, o carte foarte frumos scrisă, **Misterele Orientului (Geheimnisse des Ostens)**,

tipărită de-a dreptul în nemțește. Pentru Dostoievski însă, viața socială și viața familială pot să se desăvârșească în contact direct cu mănăstirea.

Eroul în care a vrut el să întrupeze tipul ideal al creștinului, Alioșa Karamazov, e un ucenic al starețului Zosima, care își face un stagiul la mănăstire, dar este destinat să se căsătorească și să creeze mai departe viața, după spiritul pe care și l-a însușit din imediata apropiere a maestrului său, duhovnicul Zosima.

În capitolul care tratează biografia și doctrina lui Zosima, vă spuneam că există un paragraf închinat călugărului și rolului posibil al acestui călugăr. Cum vede Zosima acest rol?

El pornește de la o întrebare: ce înseamnă un călugăr?, și răspunde că pentru cei mai mulți dintre oamenii de astăzi, această întrebare stârnește o ironie, dacă nu de-a dreptul o batjocură.

Călugărul înseamnă o existență superfluă, un parazitism osândit să trăiască prin mijloacele altora și un fel de a fugi, de a te sustrage de la îndatoririle pe care le ai față de societate. Monahismul nu ar fi prin urmare decât un egoism feroce, dus până la absurd și închis orgolios în celula monahală.

“Nu ne cunosc aceia ce ne consideră așa”, răspunde Zosima. Pentru el, monahismul înseamnă supunere, post și rugăciune; înainte de toate înseamnă singura posibilitate ca într’o lume, cum e cea de astăzi, să păstrezi curată imaginea lui Iisus Hristos, așa cum au făcut Apostolii, martirii și toate marile figuri ale creștinismului. Prin urmare, de la început se desemnează funcția specială a creștinismului într’o societate, indiferent dacă este religioasă sau nu, ca cea modernă.

Numai atât dacă ar fi rolul mănăstirii și este imens în sânul unei societăți omenești. Evident că, pentru a păstra această imagine intactă a Domnului, e nevoie de toate renunțările vieții monahale. Mai departe, Zosima pune în contrast spiritul monahal cu cel laic care domină societatea. Atunci când Dostoievski scria romanul, se întâmplase în Rusia, de 10 ani de zile, un mare eveniment: după anul 1860 se dăduseră libertăți, se abolise sclavia. Dostoievski scria acum într’un regim de libertăți civice și compara spiritul care domină monahismul cu aceste noi libertăți civice ce aveau să creeze un nou regim societății rusești. Ce înseamnă această libertate laică a oamenilor, care domină astăzi poporul rus? se întreabă Dostoievski, și răspunde printr’o definiție care merită

să atragă în mod serios atenția noastră. *E dreptul de a spori trebuințele*. E vorba, fără îndoială, de libertatea așa cum o înțelege mentalitatea democratică.

Găsesc că niciodată o definiție mai justă și mai adâncă n'a fost dată libertății politice în regimul căreia trăiește astăzi societatea modernă. Cum își îndeplinesc oamenii aceste libertăți? În două feluri, răspunde Dostoievski. Cei bogați, practicând aceste libertăți și sporindu-și într'adevăr necesitățile pe cale materială, ajung la izolare și sinucidere spirituală. Ceilalți, cei săraci, neputând să-și îndeplinească aceste nevoi, ajung la invidie și la ucidere, la masacru.

Pentru că, spune Dostoievski, libertatea politică a dat omului dreptul de a-și spori necesitățile, dar a uitat să-i dea mijloacele prin care să-și îndeplinească aceste necesități. E un mic amănunt care în realitate are o importanță colosală în ceea ce privește regimul care a creat libertatea democratică în societatea modernă. Vedeți dumneavoastră, când Dostoievski vedea această definiție a libertății, mai bine zis, a caracterului moral pe care îl are libertatea democratică, era de abia la începutul regimului. Dar gândirea scriitorului a mers în inima lucrurilor. Aceasta e toată tragedia regimului democratic al societății moderne și în acest adevăr rostit de Dostoievski pe la anul 1875, când scrie aceste pagini, stă însăși explicația crizei catastrofale, a tragediei vremii pe care o trăim noi astăzi.

Să luăm un exemplu din viața politică, fiindcă aceasta e mai curentă și mai la îndemâna tuturor. Regimul democratic care trăiește, firește, prin votul universal, se adresează mulțimilor ca să se poată afirma. Ca să capteze mulțimile, trebuie să le fie agreabil, căci un om politic democrat nu poate sta în fața poporului decât spunându-i lucruri care sunt agreabile maselor. Ce lucruri sunt agreabile maselor? Numai lucrurile care cuprind imaginația acestor mase, vizând nevoile lor curente. Satisfacerea acestor nevoi se face o dată pe socoteala zilei de mâine, când toate aceste necesități ale maselor s'ar putea îndeplini. Or, această a doua zi nu ajunge niciodată în realitate să fie azi. Prin urmare, masele sunt ținute neconținut într'o obsesie a promisiunii agreabile, cum că dorințele ei, apetiturile ei cele mai de jos, cele mai animalice, fiindcă acesta e cuvântul, se vor îndeplini mâine.

Pentru că aceste profesii trebuie să fie universalmente agreabile, ce se întâmplă? Se sporesc neconținut necesitățile de viață ale omului simplu, ale maselor, dar acel mâine al promisiunilor trandafirilor nu sosește niciodată. Prin urmare, regimul acesta de libertate civică nu ajunge în realitate decât să sporească neconținut necesitățile, fără să poată ajunge vreodată la mulțumirea acestor necesități.

Acesta e unul din motivele universalei nemulțumiri pe care le trezește în cele din urmă regimul democrației: specula aceasta fără frâu, fără nici un fel de remușcare morală a apetiturilor populare, dând satisfacția lor pe socoteala imaginației, a zilei de mâine. Să examinăm acest adevăr spus de Dostoievski pe un alt plan decât cel politic pur, pe planul economic.

Lumea de astăzi se pare că e mai nefericită decât oricând. De bună seamă că au fost și alte epoci în care omenirea a fost și mai nefericită decât acum. Dar pentru că noi n'am trăit în acele epoci, credem că epoca noastră ne oferă cele mai multe nenorociri.

Dar să zicem și noi că în momentul de față lumea trăiește cea mai mare nefericire a ei, din punct de vedere economic. De unde această nefericire? Sunt 1000 de explicații date de tot felul de economiști. Dar este una care ne interesează pe noi din punct de vedere moral și din punct de vedere creștin.

Regimul libertăților democratice, cu acea doctrină: "Laissez faire, laissez passer", a făcut să se dezvolte enorm capitalismul.

A stârnit în om până la maximum, a exaltat la maximum nevoia egoistă de a poseda bani. Capitalismul venind în directă colaborare cu industrialismul, care s'a dezvoltat într'o măsură așa de mare prin progresul tehnic pus de știință la îndemâna omului, a creat această mentalitate conform căreia, plasând capitalul în industrie, trebuie ca prin fabricarea de obiecte să ajungem la câștiguri cât mai fantastice.

Nu e nevoie să ne oprim asupra acestui amănunt, pentru că e cunoscut: de ce un om care e milionar vrea să fie multimilionar, iar un om care e miliardar, vrea să ajungă multimiliardar? Este una din nebuniile vieții moderne.

Prin industrie a trebuit ca neapărat capitalurile plasate în această industrie să crească la infinit, fabricile să lucreze, să inventeze neconținut

alte articole pe care să le pună omului la îndemână. Ce s'a întâmplat însă?

S'au îndestulat, să zicem, în cea mai mare parte, necesitățile curente ale omului cu articolele fabricate. Capitalului însă nu-i era de ajuns. Setea de câștig fiind și mai mare, trebuia să inventeze alte și alte fabricate care să poată fi vândute. Dar în același timp, în societate, în sufletul social, trebuiau inventate nevoi care să corespundă articolelor fabricate. Fiindcă nu e suficient să fabrici articole, căci în același timp se simte necesitatea debușeurilor.

Trebuie să creeze debușeuri pentru aceste articole. Și atunci, chiar dacă nu există nevoi ale omului, trebuie să inventezi tu, capitalist, nevoi potrivite articolelor pe care le-ai fabricat. Și astfel s'a creat o serie întreagă de nevoi imaginare în spiritul societății noastre moderne. Dacă ați compara viața omului de acum 100 de ani sau, mai aproape, de acum 50 de ani, viața omului de dinainte de război cu viața omului de după război, veți constata o serie întreagă de nevoi care acum sunt imperioase, iar înainte oamenii nici n'au știut de ele. Bunăoară, necesitatea automobilului. A simțit omul înainte de război necesitatea automobilului? Nu. Pe măsură ce progresul tehnic a înaintat, pe măsură ce invențiile s'au înmulțit, s'au creat în spiritul oamenilor noi necesități imaginare, care în realitate nu sunt decât noi debușeuri create pentru articolele fabricate.

Pentru a se crea neconținut aceste necesități imaginare și aceste debușeuri consumatoare ale articolelor fabricate, a fost nevoie de reclamă. Sistemul reclamei în care trăiește lumea modernă este un mijloc diabolic de a inventa necesități și de a crea noi debușeuri consumatoare pentru articolele fabricate. La un moment dat însă, omul modern s'a pomenit cu atâtea nevoi, care în realitate sunt imaginare, încât nu a mai putut să facă față acestor nevoi care îl copleșesc. Fabricatele se intensificaseră la maximum; se intensificaseră la maximum și aceste nevoi imaginare create de reclama nebună a industrialismului capitalist. Dar, în același timp, lipseau mijloacele materiale, banii care nu s'au creat în aceeași măsură, pentru ca circulația dintre articolele fabricate și dintre nevoile reale și imaginare ale omului să se poată face. Astfel că astăzi s'a ajuns la profundul dezechilibru economic întemeiat tocmai pe nevoile imaginare create de spiritul inventiv al reclamei,

devenită un instrument al poftei nebune de a cuceri bani, al egoismului camuflat al regimului capitalist.

Iată, prin urmare, în criza de astăzi constatăm pe teren politic și economic cât de clar se verifică această definiție a libertății civice politice, dată de Dostoievski în urmă cu 50-60 de ani.

În schimb, călugării trăiesc o cu totul altă viață. Prin ascultare, ei trebuie să se supună orbește unei discipline a renunțării la eul lor propriu. Renunțând la eul tău propriu, ai renunțat la toate aceste necesități care în lumea laică se înmulțesc neconținut, fără putința de a le satisface. Prin urmare, prima regulă a practicii monahale realizată, suprimă toate aceste posibilități de nefericire. Ascultarea e o renunțare totală la privilegiul acestei libertăți civice cu care ne-a încărcat regimul vieții moderne.

Dar, în realitate, e justă această obiecție care se aduce monahismului, și anume că el se sustrage îndatoririlor sociale față de neam și față de omenire? Nu, răspunde starețul Zosima, și aici exemplul pe care-l dă el este pus la dispoziție de istoria poporului rus. În istoria poporului rus, constată Zosima, de câte ori a fost nevoie, mănăstirea a știut să pună la dispoziția oamenilor câte un membru care să dea semnalul regenerării morale și religioase a vieții naționale rusești.

Zosima concepe rolul călugărului ca un rol spiritual, religios, dar și național totodată. Pentru el, a fi călugăr înseamnă că renunțând la toate privilegiile acestea, la toate drepturile pe care le oferă libertatea civilă, să te consacri integral intereselor și durerilor colectivității, ale poporului din care faci parte. Acestea, firește, după ce te-ai format conform disciplinei și spiritului mănăstirii.

Călugărul, zice Zosima, are un dublu rol: religios sau spiritual, dar și național în același timp. Religios, e foarte natural, dar național, cum se împacă aceasta? Dacă Merejkovski v'ar preda această lecție, ar spune imediat: bine, dar între ideea religioasă și ideea națională e o incompatibilitate, o antinomie pe care gândirea logică n'o poate rezolva.

Între religios și național este o legătură organică, pur și simplu: ideea națională e o idee naturală, ideea religioasă, ideea creștină e o idee supranaturală. S'ar părea, prin urmare, că există o antinomie între aceste două idei. Dacă într'adevăr există o antinomie între ele, a existat atunci o antinomie irezolvabilă în personalitatea Mântuitorului, Care în același

timp era și natural și supranatural, era și om și Dumnezeu. Dacă această idee supranaturală și această idee naturală au putut să stea laolaltă atât de armonios în personalitatea Mântuitorului Hristos, nu există nici un fel de antinomie și nici un fel de incompatibilitate între ideea spirituală religioasă și ideea națională. Fiindcă, încă o dată: a judeca creștinește înseamnă a judeca concret; creștinii de astăzi au întotdeauna la dispoziție experiența a 1900 ani de viață creștină. E o realitate istorică ce ne stă întotdeauna la îndemână. Creștinismul nu se judecă din punct de vedere al logicii abstracte și al elaborărilor raționale.

Creștinismul e suprema funcție a vieții omenești și se judecă întotdeauna în mod concret. De aceea nu există antinomie irezolvabilă care să se ridice în diferitele laturi ale vieții sau activității creștine. Un călugăr e într'adevăr închinat supremului ideal de desăvârșire creștină, e închinat misiunii de a se forma pe el însuși după chipul și asemănarea lui Iisus Hristos, dar în același timp el are și o altă misiune, fiindcă nu se poate concepe călugăr, om adevărat în izolare completă.

Dacă există o formă de viață în care nu se poate concepe izolarea, această formă de viață e tocmai forma monahală. Vi se poate părea paradoxal ceea ce vă spun eu, dar totuși așa e în realitate, căci e inadmisibil ca un călugăr să trăiască pentru el însuși. Din moment ce el trăiește pentru Hristos, în mod logic, natural, trăiește pentru toată lumea, și atunci din această situație a lui, care e cu atât mai clară, cu cât este pe o scară mai înaltă de desăvârșire morală, decurge rolul moral pe care îl are în societate. Or, ce este această societate din jurul unui călugăr sau din jurul unei mănăstiri sau din jurul tuturor mănăstirilor, decât națiunea din care face parte călugărul, trup și sânge? Și atunci rolul național al unui călugăr este impus de desăvârșirea personală și de cea a semenilor săi, după chipul și asemănarea Mântuitorului. Cu cea mai înaltă formă de activitate a monahismului, care e rugăciunea, trăiește de fapt toată această idee de colectivitate, de confundare a insului monahal în națiunea din care face parte, pentru că în rugăciunile pe care el le face e prezent totdeauna Dumnezeu, dar rugăciunea e și o ascensiune a omului și, împreună cu el, a tuturor semenilor lui către Dumnezeu. Și atunci, în această formă înaltă de singurătate în care s'a întrupat creștinismul, forma monahală, trăiește de fapt prin rugăciune, în mod colectiv, întreaga națiune ridicată la maximum de elan, de apropiere de

Dumnezeu. Pentru gândirea lui Dostoievski, rolul acesta național al călugărului rus merge așa de departe, încât el nu vede salvarea poporului rus decât în primul rând prin monahism.

Poporul rus este teofor, purtător de Dumnezeu. Acest popor purtător de Dumnezeu se găsește, zicea Dostoievski, terorizat de conducerea cu totul laică și atee, dezrădăcinată de la adevăratul spirit religios al poporului rus. Adevărata regenerare a acestui popor rus e redeșteptarea lui Dumnezeu în spiritul său, iar această redeșteptare în primul rând o vor face călugării, tot așa cum, după istoria poporului rus, călugării au fost aceia care la momentul necesar au dat cuvântul mântuitor pentru fiecare din aceste epoci istorice. Prin urmare, dacă poporul rus e un popor teofor, dacă poporul rus se găsește într'o stare de oprimare, sub regimul libertăților civice care n'au știut să stârnească în el decât nevoi, fără să-i dea în același timp posibilitatea de a mulțumi acele nevoi, nu există decât o singură posibilitate de ridicare a lui din nou la marea misiune în care trebuie să se întrupeze ortodoxismul adevărat, contactul din nou cu mănăstirea, și anume când factorul religios, în forma cea mai înaltă a lui, monahală, va lua din nou un contact direct cu spiritul popular și va deveni un element de regenerare a acestui spirit popular. Iată rolul călugărului rus și posibilitățile lui de a activa, așa cum îl concepe Dostoievski.

Concepția aceasta era formulată între anii 1870-1880, căci în această decadă scrie **Frații Karamazov**. Ea e cu atât mai adevărată astăzi, când pătura conducătoare rusească nu e numai indiferentă sau atee într'un mod ineficace, dar această pătură conducătoare rusească de astăzi a ajuns să transforme ateismul într'un principiu de stat, într'un principiu militant.

Ei bine, eu cred cu Dostoievski că regenerarea poporului rus va veni din mănăstire, din Biserică în general. Cine cunoaște mișcarea subterană care se petrece în Rusia actuală, toată această misterioasă propulsiune către o nouă viață creștină, își poate da seama cât de realizabilă este speranța lui Dostoievski. E bine că în Rusia s'a ales neghina de grâu și s'a instaurat regimul bolșevic. S'au demascat atâtea farisei care conduceau Biserica rusă, s'au demascat atâtea episcopi care erau ateii camuflați în haină episcopală; aceștia au părăsit cârja și e mai

bine că au făcut așa. E bine că alții au fost uciși; e bine că alții au fost înlăturați din slujba pe care o îndeplineau, sincer sau numai simulând.

Adevărul e că din acest mare masacru — mai mare decât toate pe care le cunoaște istoria creștinismului — se ridică din nou, în pofida acestei terori, un nou factor de regenerare morală a poporului rus. Și fără îndoială că, atunci când va cădea regimul bolșevic, nu va cădea numai printr'o lovitură politică, pur și simplu, ci și printr'un mare reviriment religios, care e imposibil să nu izbucnească la un moment dat, atunci când Dumnezeu va crede de cuviință.

Se va adevăra atunci cât de just este ceea ce arată dialectica istorică, că niciodată în istorie un moment forțat, cum este momentul pe care îl reprezintă regimul bolșevic, n'a putut dura.

Acesta e un moment forțat, un moment creat artificial în istoria omenirii, și prin această artificialitate a lui e izbit de nulitate și va trebui să se surpe ca orice moment forțat. Dacă au fost perioade când aceste regimuri forțate au durat mai mult, să nu ne mire, fiindcă atunci lumea era mult mai ușor de stăpânit decât lumea de astăzi.

Atunci nu erau aceste mijloace extraordinare de comunicare și atâtea altele care fac ca regimurile forțate de astăzi să nu mai aibă durată lungă de atunci. Prin urmare, mult mai curând decât crede cineva, va trebui să se dărâme bolșevismul din Rusia de astăzi. Și această dărâmare eu cred, împreună cu Dostoievski, că nu se va întâmpla decât printr'o mare lovitură religioasă, printr'o mare răbufnire a suflului religios atât de înnăbușit astăzi.

Este o lege fizică: cu cât înnăbuși mai mult aburul, cu atât mai intensă și mai tare este forța lui de expansiune. Același lucru se petrece în momentul de față cu creștinismul rus. Poporul rus nu a devenit ateu, este o ordine de stat care vrea să-l facă ateu, dar îi va fi imposibil. Ceea ce nu s'a realizat în istorie și doar s'a încercat, desigur că nu va reuși să realizeze nici regimul bolșevic. Și cu cât mai apăsător va atârna teroarea bolșevică asupra sufletului religios rusesc, cu atât mai intens va crește religiozitatea subterană, hrănită prin mii și mii de cărți religioase care circulă în Rusia, în formă de manuscrise, în mod ascuns. Este o imensă literatură criptogramă religioasă. Cu cât, prin urmare, mai apăsător va fi regimul bolșevic împotriva religiozității poporului rus, cu atât mai

puternic va izbucni această religiozitate care, fără îndoială, va azvârli regimul bolșevic ca pe o simplă coajă uscată, atunci când sâmburele germinat al unei plante a încolțit și crește, și din planta aceasta nouă vor ieși roadele viitoare.

Doctrina starețului Zosima

Ne vom ocupa astăzi de unele idei principale din doctrina starețului Zosima. V'am spus, când am vorbit în treacăt despre romanul **Frații Karamazov**, că aceste idei se găsesc strânse într'un capitol aparte, intercalat în cursul romanului, care se poate detașa ca o scriere de sine stătătoare fiindcă nu are legătură directă cu acțiunea romanului. În economia romanului însă, el este ca o mare lumină spirituală, în raza căreia capătă sens personajele ce se mișcă angrenate de dinamismul acțiunii romanului.

Biografia și doctrina starețului Zosima, după cât vă amintiți, sunt date ca fiind scrise de discipolul acestuia, Alexei Karamazov. Este o scriere făcută în stil bizantin, și anume în felul scrierilor hagiografice, cum sunt viețile sfinților sau sinaxarul.

Când zic bizantin, înțeleg sensul curat al acestui cuvânt, nu sensul peiorativ care se dă calificativului de bizantin, fie în intrigile politice, fie în sensul unui dispreț care ar cuprinde categoria de oameni din vechiul regat, dispreț pe care l-ar formula un ardelean ignorant în materie de bizantinism și de Bizanț.

Scrierea este alcătuită dintr'o neasemănată poezie și amestecată cu una dintre cele mai înalte gândiri creștine pe care le puteți întâlni în literatură.

Unul dintre cei care s'au ocupat de Dostoievski, tot un autor rus, Volinski, crede că această bucată este o nuvelă. Dacă vreți este și o nuvelă, dar o nuvelă tot în sens hagiografic, pentru că întreaga literatură

hagiografică este o culegere de nuvele, de povestiri sau romane scurte, dacă vreți, în care miraculosul se amestecă cu o artă foarte meșteșugită de paralelisme continue cu realul.

Aici nu este vorba de elementul miraculos, ci pur și simplu de realul romanului din care se extrage treptat o privire metafizică asupra destinului creștin și o privire metafizică ce trece, la sfârșitul scrierii, dincolo de marginile acestei vieți.

Este compusă din două părți. Prima parte este pur și simplu o biografie a starețului Zosima. A doua parte este intitulată: **Extrase din convorbirile și din doctrina starețului Zosima.**

Ce se cuprinde în această primă parte?

Fără îndoială, nu avem de a face cu biografia amănunțită a eroului spiritual, starețul Zosima, ci numai cu câteva episoade din viața lui, caracterizate prin experiența spiritului care interesează această scriere.

Dostoievski, v'am spus în treacăt și atunci când am vorbit de biografia lui, pune un mare preț pe amintirile din copilărie. El este convins că acestea joacă sau pot juca un mare rol în dezvoltarea ulterioară a insului. El le socotește ca pe niște sâmburi îngropați în ființa noastră, care în decursul anilor, la momente prielnice, pot să încolțească, să crească și să se dezvolte în plante cu roade, împodobind viața întreagă a unui om.

El însuși, în religiozitatea lui, păstrează din copilărie, de la vârsta de patru ani, acel moment înalt când părinții, după ritualul familiei lui, îl iau și îl duc în fața icoanei Maicii Domnului, unde micul Fedia rostește în genunchi prima rugăciune către Născătoarea de Dumnezeu. Această amintire îl va urmări neconținut până la bătrânețe.

Așa își începe și starețul Zosima biografia, prin câteva amintiri și impresii din copilărie. Prima amintire care deschide acest capitol este aceea despre un frate al său, Marcel, cu câțiva ani mai mare. Acesta, în vârstă de șaptesprezece ani, vine în contact cu un fost profesor universitar, un intelectual exilat pentru părerile lui revoluționare în orașul copilăriei lor. Și, firește, având de a face cu un revoluționar, adolescentul Marcel începe să devină liber cugetător și chiar ateu. I se pare că prin acest bătrân intelectual a găsit în sfârșit adevărul, și anume că nu există Dumnezeu. După puțin timp însă tânărul cade bolnav de ftizie. La

început, tot răul fizic din el se transformă în revoltă morală împotriva a tot ce este religios: împotriva icoanelor, împotriva bisericii, împotriva credinței, față de care are cuvinte grave de injurie.

De la un moment însă întreaga lui atitudine se schimbă fundamental. Asistă la slujba Învierii, într'un an când această slujbă era târzie, în plină primăvară. El, care purta pe picioare încă agonia vieții sale tinere, rămâne profund impresionat. Nu ni se spune lămurit de ce. Dar, de bună seamă, în sufletul lui tânăr, care știa că va muri în curând, sensibilizat de familiaritatea cu ideea morții, putea mai degrabă să se întâmple o transformare totală, asistând la slujba Învierii, în care se sărbătorește triumful vieții eterne asupra morții.

Din acel moment, Marcel cade la pat; se transformă complet. În el crește și se aprofundează din ce în ce mai mult ideea că este vinovat față de toată lumea, fiindcă la început el nu a crezut în Dumnezeu și a avut cuvinte grele față de lucrurile Bisericii. Conștiința acestei vinovății crește tot mai adânc și se transformă într'o nemărginită sete de a iubi tot și toate câte se află în jurul lui, ființe și lucruri.

Descrierea acestei evoluții este făcută cu atâta finețe și cu atâta poezie, cum rareori puteți întâlni în lecturile dumneavoastră. Îmi pare foarte rău că nu pot să vă citesc întreaga scriere, dar aș vrea ca cineva dintre dumneavoastră s'o traducă și s'o tipărească în revista "Raze de lumină", pentru a o face binecunoscută printre colegi.

Un al doilea episod se ocupă de Sf. Scriptură, și anume de impresiile pe care Sf. Scriptură i le-a lăsat în copilărie.

Zosima mărturisește că, fiind copil, a primit în dar o carte, un fel de Mică Biblie, intitulată **104 istorioare sfinte extrase din Vechiul și Noul Testament**. Această carte, primită încă înainte de a învăța să scrie și să citească, l-a impresionat profund. Încă înainte de a putea să-i descifreze textul, imaginile îi dădeau un fior înalt, aproape supraomnesc.

O altă impresie profundă din copilăria lui este slujba religioasă la care asistă. Și aici urmează iarăși aproape un poem, așa este de frumoasă descrierea slujbei religioase.

Și acea atmosferă pe care o știți și dumneavoastră, de fum de tămâie, amestecat cu lumina care se reliefează prin geamurile bisericii, această atmosferă mistică în care se desfășoară lecturile din Biblie îl

impresionează mult, mai ales un episod în care este vorba de Iov și de tragica lui istorie.

De la aceste amintiri Zosima trece la niște considerații, dacă vreți, de pedagogie creștină, de o extraordinară importanță. Sunt anume sfaturi pe care le dă preoților, despre felul cum să-și înceapă opera lor pastorală, și anume de la copii.

Nu există teren mai bun pentru dezvoltarea religiozității din om, decât copilăria. El propune un sistem care constă din a chema o dată pe săptămână, acasă la preot, copiii satului și a le citi episoadele frapante din Vechiul Testament, episoade și parabole din Noul Testament și apoi lecturi din viețile sfinților. Zosima recomandă în special viața lui Alexei, omul lui Dumnezeu, și viața Mariei Egipteanca. El crede că nu este un lucru prea greu să poți sta de vorbă cu copiii, citindu-le din Biblie. Se pare, dimpotrivă, că nimeni nu poate să înțeleagă mai bine Biblia decât copiii, fiindcă în ei instinctul religios este nealterat de experiența deraiată ulterioară, corespunzând mai degrabă putinței de a înțelege adevărurile spuse simbolic sau de-a dreptul în Sf. Scriptură.

Cu această ocazie spune o vorbă foarte frumoasă, care merită să fie reținută: *O inimă ortodoxă înțelege totul*. După concepția lui Dostoievski, Ortodoxia care nu e raționalistă, cum îi reproșează el catolicismului, se întemeiază în primul rând pe instinctul religios nealterat care crește în acea iubire puternică și atât de înțelegătoare a tainelor religioase.

Cultivându-i astfel pe copii, preotul îi poate atrage în același timp pe părinții copiilor, transformându-i într'un fel de apostoli ai părinților lor. Nu știu dacă dumneavoastră înțelegeți ce profund adevăr pedagogic spune Dostoievski când recomandă această metodă.

Părinții au întotdeauna o atenție încordată asupra copiilor și, în dragostea nemărginită pe care o revarsă asupra lor, chiar prostiile pe care le spun copiii li se par părinților lucruri de mare valoare, așa că părinții indiferenți din punct de vedere religios, să zicem, sau chiar necredincioși, se vor lăsa impresionați auzind adevărurile lui Dumnezeu rostite prin gura copiilor lor. Nu uitați, vă rog, cei care veți deveni preoți, această metodă prin care este posibil să ajungeți la miraculoase rezultate de convertire a oamenilor.

Trecând la considerații mai generale, Zosima spune între altele următorul lucru: "Cel ce nu crede în Dumnezeu, nu crede în poporul său. Cine a crezut în poporul lui Dumnezeu va avea caracterul său, chiar dacă n'ar fi crezut până atunci. Numai poporul și puterea lui spirituală viitoare îi vor converti pe atei noștri dezrădăcinați din pământul natal".

Trecând la considerații asupra religiozității poporului rus, Dostoievski iarăși crede că aceasta se întemeiază în primul rând — ca și sufletul copilului — pe acel instinct clar, feciorelnic, nealterat, care trăiește și în copii, și în poporul de jos, ceea ce vede Marcel, murind, izbucnind din toate făpturile lui Dumnezeu, cuvântătoare și necuvântătoare: din cântecul păsărilor, din desfacerea ierbii și a frunzișului care tremură în lumina soarelui, și din toate lucrurile și viețuitoarele care se înalță și strigă suspinând de dorul Celui Care le-a făcut. Acest instinct elementar religios, după cum trăiește în sânul întregii naturi, tot așa și în sânul poporului rus, zice Dostoievski, pentru că cine nu crede în Dumnezeu, nu crede nici în poporul său. Și cine nu crede este pătura intelectuală dezrădăcinată prin însușirea culturii străine. Este vorba de toate acele personaje de care am vorbit și care simbolizează întreaga pătură conducătoare a poporului rus, împotriva căreia Dostoievski duce unul din cele mai necruțătoare procese. Este o axiomă care ne arată neconținut concepția lui Dostoievski asupra religiozității poporului.

Al treilea episod din biografia starețului Zosima este intitulat **Duelul**. Înainte de a fi călugăr, Zosima a fost ofițer. După ce fratele său a murit, el a făcut școala de cadeti. N'a mai citit Sf. Scriptură, dar păstra cu el neconținut un exemplar din copilărie, tot așa cum Dostoievski a păstrat toată viața Biblia pe care a avut-o în închisoarea siberiană. Însă n'o mai citea; o păstra, zice el, pentru atunci când va veni ziua și ceasul, luna și anul, după cum zice Sf. Scriptură.

Ca ofițer, fără să fie un om rău, a dus o viață din cele mai ușurate, o viață pe care o impunea spiritul corpului ofițeresc de atunci. Lucrul principal pentru camarazii lui și pentru el era onoarea uniforme; pentru a se vedea ce însemna aceasta, se povestește episodul cu duelul. În ce constă acest duel? Zosima, băiat de viitor și cu avere, foarte simpatizat în toate cercurile pentru voioșia lui naturală, se îndrăgostește de o fată bine din înalta societate. Orgolios cum era, credea că atenția

pe care i-o dădea fata însemna pur și simplu o mare dragoste pentru el. Îi făcuse el oarecare iluzii că dorește o căsătorie, însă orgoliul îl reținea s'o ceară de-a dreptul.

Dispare două luni de zile din localitate și când se înapoiază, fata era deja logodită cu cineva, iarăși bine, ceva mai în vârstă decât Zosima, însă destul de tânăr. Orgoliul lui întreg este sângeros rănit și provoacă tot felul de jigniri logodnicului, până ce ajunge la duel. Când să iasă pe teren, în preziua duelului, Zosima face o scenă care îi va fi determinantă pentru viața ulterioară. Enervat de duelul care trebuie să aibă loc a doua zi, el îi trage lui Atanase, ordonanța sa, o bătaie cu adevărat de ofițer cu ordonanță.

Lucrul acesta însă va avea o influență capitală asupra transformării sufletești a lui Zosima. După ce-l bate pe Atanase, care în poziție de "drepti" primește palmele fără să crâcnească și fără să îndrăznească să se apere, Zosima se retrage în camera lui și începe să cugete asupra barbariei, inumanității pe care o săvârșise. De ce l-a bătut? Nu-i făcuse nici un rău. Am eu dreptul să bat un om, să batjocoresc astfel pe semenul meu? Chiar dacă el este ordonanță, ce mă îndreptățește pe mine să-l batjocoresc în chipul sălbatic în care l-am batjocorit? Căința lui este atât de mare, încât izbucnește în hohote de plâns. A doua zi de dimineată îl trezește camaradul care trebuia să-i fie martor în duel și venise să-l ia pe câmpul de onoare. Zosima se coborâse jos să plece, dar nu avea astâmpăr, și atunci, pretextând că și-a uitat portofelul, se suie în casă, îl caută pe Atanase, îi cere iertare și cum Atanase, uluit, nu pricepea nimic din mișcările lăuntrice ale ofițerului, Zosima cade în genunchi, cerându-i iertare. Atanase izbucnește în plâns și-și acoperă ochii, să nu-și mai vadă stăpânul îngenunchiat în fața lui. Zosima pleacă pe câmpul duelului. Până acolo, povestește el, își recăpătase o stare de voieșie neobișnuit de mare.

Pe câmpul de bătaie primește în față, drept, glonțul: nu-l nimereste. Zosima își aruncă privirile împrejur: era soare, o dimineată splendidă, păsările cântau, aerul era limpede, florile își dădeau parfumul lor, iarba strălucea în lumina de dimineată a soarelui, și atunci această luptă i se pare ceva așa de eronat, așa de rățâcit, încât, azvârlind pistolul plin în pădure, se adresează adversarului său rostind cuvinte de iertare, accentuând asupra nebunicii pe care o săvârșeau ei în acel moment, gata

să se ucidă unul pe altul, când este atâta frumusețe a lui Dumnezeu în jurul lor. Firește că această atitudine cu totul neobișnuită și nepermisă pentru un ofițer stârnește revolta martorilor și a adversarului, care toți găsesc că acest gest este o înjosire a onoarei uniforme, a onoarei militare. Nimeni nu pricepea ce se petrecea în adâncul sufletesc al acestui om. Adversarul însă a înțeles și și-au dat mâna. În oraș, firește, a fost o vâlvă mare în jurul duelului. Ofițerii nu puteau îngădui o asemenea atitudine de lașitate, care păta onoarea uniforme, și pe când se constătuiau ei ca să-l elimine din armată, el și-a înaintat demisia spunând: nu este nevoie de demersul vostru, pentru că eu mă voi face călugăr. Această hotărâre a fost primită ca o glumă. Pe urmă, cât a stat în acel oraș, înconjurat de simpatia tuturor, dar luat în râs, în orice salon unde era primit, și era primit în toate saloanele, repeta aceste cuvinte: *toți suntem vinovați față de toți și de toate*. Firește, spune el, aproape nimeni nu mă înțelegea, m'a înțeles însă un om. Și aici urmează un nou paragraf, care se numește **Vizitatorul misterios**.

Cine era acesta? Un domn în vârstă cam de 50 de ani, căruia el nu-i dăduse atâta importanță, și care în urma acestei răsunătoare întâmplări se prezintă într-o bună zi acasă la el și vrea să stea de vorbă cu el, având aerul de a i se mărturisi. Părea că poartă ceva pe suflet. Conversațiile care au loc între Zosima și acest misterios vizitator sunt dintre cele mai interesante în ce privește psihologia religioasă, psihologie care evoluează în jurul unei conștiințe morale și, mai ales, dintre cele mai interesante în ce privește profunzimea de vederi în analiza procesului sufletesc religios. Ce era la mijloc? Misteriosul vizitator săvârșise un omor cu șaptesprezece ani mai înainte, dar nimeni nu știa că el este criminalul, întrucât tănuise complet totul până atunci.

În cele din urmă îi mărturisește lui Zosima crima lui, dar și chinurile extraordinare pe care a trebuit să le îndure după aceea. La început, povestește el, și aici este un fel de condensare a întregului proces de psihologie criminală pe care îl cunoașteți de la Raskolnikov, la început i-a fost cu totul indiferentă această crimă, uciderea unei iubite care îl trădase. Pe urmă însă criminalul, pe care nimeni nu-l bănuia, fiindcă era din înalta societate și avea o ținută socială ireproșabilă, se căsătorise și avea copii. Acum, după ce se căsătorise cu o femeie care îl adora, își pune întrebarea: dar dacă femeia mea ar ști că eu sunt

criminal, m'ar mai putea iubi? Copiii lui cresc și el începe să le facă o educație, chiar religioasă, însă în sufletul lui începe să crească chinuitoare această întrebare: ce fel de educație fac eu copiilor mei, întemeiată pe minciună? Eu sunt în realitate un criminal. Cum pot eu să fiu părintele și educatorul acestor copii? Și atunci, din verificarea aceasta a conștiinței cu realitatea socială și familială în primul rând, în care era pus, încep sunetele remușcării pentru crima pe care a săvârșit-o. El încearcă să potolească aceste remușcări printr'o serie întreagă de binefaceri. În societate era cunoscut ca unul dintre oamenii cei mai de inimă; era membru al tuturor societăților posibile și imposibile de binefacere. Totuși, fiindcă crima lui stătea ascunsă în el și sângera neconținut fără să fie mărturisită, nu poate absolut nimic să-l împace. Oricât bine ar fi făcut altora, se găsește în imposibilitatea de a fi împăcat în sufletul lui. Povara acestei crime îi stătea nemărturisită pe suflet și îl înăbușea. Când Zosima apare în saloane cu noul lui adevăr, atunci, în sfârșit, iată un prilej care să-l facă pe nefericitul criminal să mărturisească.

Toate aceste lucruri i le spune lui Zosima și îi cere sfatul. Zosima îl sfătuiește să meargă și să se mărturisească în public. El ezită la început; îi era rușine, dar în cele din urmă, de ziua lui, chemându-și toți prietenii și toate notabilitățile orașului, face mărturisirea pe care o scrisese, a crimei, și aduce în fața tuturor dovezile pe care le strânsese el însuși cu o meticulozitate nemaipomenită. Toate aceste dovezi le pune în fața tuturor și arată că el a ucis acum șaptesprezece ani pe doamna cutare și totuși este imposibil să-l creadă cineva.

În cele din urmă cade bolnav de o boală pe care Zosima n'o poate preciza și în foarte scurtă vreme moare. Nimeni n'a crezut, nici soția lui, nici copiii lui, că el a fost într'adevăr criminal. Așa că misteriosul vizitator moare cu conștiința împăcată de efectul pe care l-a făcut mărturisirea lui.

În faptul că nimeni n'a crezut el vede suprema grație a lui Dumnezeu, scutindu-i pe copii de a crede că ei au un părinte criminal. După acest nou episod, atitudinea societății față de Zosima se schimbă și încep acuzațiile că el este acela care l-a dus până la moarte pe acel om. Firește, societatea nu înțelegea ce s'a petrecut între ei și care era adevărul. Această din urmă întâmplare însă îl determină definitiv pe Zosima să intre în monahism.

A doua parte se numește **Extrase din convorbirile și din doctrinele starețului Zosima** și începe prin considerațiile despre monahism, de care ne-am ocupat în prelegerea trecută.

Urmează un al doilea paragraf, intitulat **Stăpânii și servitorii pot deveni mutual frați în spirit?**. Este ceva care parcă n'ar avea nici o legătură cu economia acestei scrieri, și totuși pe dedesubt sunt toate în cea mai strânsă legătură. Este adevărat, zice Zosima, că poporul rus este păcătos și își îneacă necazurile și păcatele în rachiul. Dar nu este mai puțin adevărat că lui îi sunt date toate posibilitățile de a deveni un popor bun, de a se arăta așa cum este fondul sufletului lui, căci e popor ales al lui Dumnezeu. Conducătorii, depărtați de popor și dedați cu știința, cred că pe temeiul științei și al rațiunii pot organiza binele social, excluzându-L pe Dumnezeu. Conducătorii nu cred în crimă, zice Zosima, fiindcă ei nu cred nici în Dumnezeu. Și, într'adevăr, se întreabă el, dacă nu există Dumnezeu, ce sens are crima? Crima atunci nu există pentru că totul este permis. Dacă totul este permis, atunci nimeni nu este vinovat față de nimeni. Numai dacă Dumnezeu există, există răul și crima. Poporul însă, în toată păcătoșenia lui, nu este determinat de către știință și rațiune. Oricât ar fi de păcătos, poporul are această conștiință a păcatului și această speranță a unei mântuiri care trebuie să vină. În el, încă o dată, instinctul religios nu este paralizat de educația științifică și rațională.

Dacă în casă am servitori din acest popor, am dreptul să mă port cu ei ca un satrap, în afara considerațiilor umane? Este o întrebare pe care o înțelegeți mai bine, gândindu-vă că pe vremea lui Dostoievski erau servitori robi care se puteau cumpăra și care erau tratați ca un fel de paria ai societății.

“De ce”, se întreabă Zosima, “de ce servitorul meu n'ar fi ca o rudă pe care să o admit cu bucurie în familia mea?”

Și aici intervine un nou episod, o continuare a amintirii lui despre Atanase. Devenit călugăr, Zosima îl întâlnește pe acesta, foarte voios, acum căsătorit și cu copii. Atanase îl recunoaște sub haina de monah și-l roagă să-i facă cinstea de a-i binecuvânta casa. Zosima, care era însoțit de un alt călugăr, Antim, îl vizitează.

Atanase îl întreabă ce a făcut cu averea lui mare, și Zosima spune că a dăruit-o mănăstirii, pentru că ei, călugării, nu au dreptul să posedă averi. Ei trăiesc din pomana credincioșilor. Iar la sfârșit, când să plece,

Atanase îi dă 50 de copeici pentru mănăstire, dar în același timp îi mai dă foarte discret 50 de copeici pentru el, ca să aibă ca pomană. Firește, zice Zosima, le-am primit cu nesfârșită duioșie și bunăvoință, și m'am simțit în același timp frate în duh cu el, tot așa cum el s'a simțit frate în duh cu mine.

Iată cum se rezolvă inegalitatea dintre oameni, creștinește vorbind, indiferent de condiția socială, căci nu este nevoie de o egalitate materială pentru ca oamenii să se simtă frați în spirit. Poate că această inegalitate materială este o condiție pentru a stabili egalitatea în frăție spirituală, iar nu egalitatea materială.

Ceea ce interesează în aceste raporturi sociale, zice Zosima, este frăția aceasta spirituală pe care trebuie s'o stabilim între noi, indiferent de diversitatea condițiilor sociale, și o dată stabilită, poate că atunci, când ziua și ceasul, luna și anul vor sosi, va deveni și o egalitate pe teren material.

În alt paragraf vorbește despre rugăciune, despre iubire și despre contactul cu celelalte lumi. Paragraful este intitulat chiar așa **Rugăciunea, iubirea și contactul cu celelalte lumi**. Ce este rugăciunea, după Zosima? Este, spune el, o educație a mea însumi. Rugăciunea trebuie făcută așa: "Doamne, ai milă de cei care apar acum în fața Ta!"

Acest sfat pe care îl dă Zosima fraților săi, călugări, arată supremul sens uman pe care îl poate avea rugăciunea. Zosima explică și ce sens are această rugăciune. Închipuie-ți, zice el, că în momentul de față sunt atâția oameni pe pământ, care mor în suferință, în izolare, neștiuți de nimeni, sau în păcate, și închipuie-ți că ei se înfățișează înaintea lui Dumnezeu fără să fi avut pe nimeni de ajutor în viață.

Închipuie-ți ce sprijin moral, ce mulțumire sufletească este pentru un om, care a trăit în mizerie, în singurătate, în prigoană poate, să știe că, în momentul când el apare în fața lui Dumnezeu, este cineva viu pe pământ care se roagă pentru el, și închipuie-ți ce înduioșare poate fi pentru Dumnezeu ca în acea clipă să te rogi pentru fratele tău necunoscut care a trecut dincolo.

Vedeți care este sensul social și supra-social sau, așa spune cu un cuvânt pretențios, sensul transcendent al rugăciunii. Cum vă spuneam și rândul trecut, prin rugăciune se ridică, rezumată parcă, toată esența

umanității, tot ce este uman, până la poalele cerescului Tată, condensat în această rugăciune.

Recomandând iubirea tuturor făpturilor și a oamenilor, a făpturilor însuflețite și a făpturilor neînsuflețite, dăm de un pasaj care se poate întâmpla să ne sperie: "Fraților", zice Zosima, "nu vă temeți de păcat! Iubiți pe om, chiar în păcat; aceasta e icoana dragostei divine și nu există alta mai mare pe pământ".

Să nu vă pară curios că trebuie să iubești pe om chiar în păcate, că nu trebuie să te temi de el și păcatele lui trebuie să le înfășori în dragoste, căci aceasta este icoana dragostei divine, pentru că într'adevăr, cât este de păcătoasă această lume, ce s'ar întâmpla cu ea dacă Dumnezeu n'ar iubi-o cu păcatele ei cu tot? Înțelegem îndurarea, mila, iertarea lui Dumnezeu, aprinsă în această atotcuprinzătoare și atotînțelegătoare iubire. Trecând mai departe, el recomandă în special iubirea tuturor viețuitoarelor.

Aici urmează unul din cele mai frumoase pasaje în care e condensată toată esența iubirii creștine, a Ortodoxiei. Pentru creștinismul oriental, făptura întreagă este ceva curat și vrednic de a fi iubit. Omul este cel care pângărește făptura. Viețuitoarele celelalte sunt mult mai curate decât noi. Iubindu-le pe ele, iubim iarăși neprihana acestei creaturi, așa cum a ieșit din mâinile lui Dumnezeu. Iubiți-i în special pe copii, recomandă mai departe Zosima, pentru că ei sunt nevinovați; ochii lor sunt ca seninul cerului și întreaga lor făptură ni-L sugerează pe Mântuitorul, către Care aspiră adâncul nostru sufletesc de oameni căzuți.

Aici urmează o serie de considerații din cele mai interesante asupra puterii misterioase a iubirii în înțelegerea lucrurilor. Prin iubire, zice el, putem pătrunde în esența lucrurilor, în care mintea noastră obișnuită nu poate să pătrundă. Și aici vă rog să vă amintiți de doctrina lui Homiakov, potrivit căreia puterea supremă de cunoaștere în Ortodoxie stă în iubire; va mai veni vorba despre lucrul acesta, peste care sunt nevoit să trec acum. "Umilința plină de dragoste e o putere teribilă, pe care n'o egalează nici o altă putere". Este unul dintre adevărurile de bază ale concepției lui Dostoievski. Subliniez aceasta, fiindcă va mai veni vorba când ne vom ocupa de prințul Mișkin.

Prin această iubire putem înțelege multe lucruri, pe care altfel nu le putem înțelege, pentru că, zice Zosima, sunt multe lucruri în această lume, care rămân învăluite pentru mintea noastră, pentru că noi aici pe pământ vedem numai fragmente din aceste lucruri și nu putem să cuprindem cu mintea întregul care ține și unifică aceste fragmente.

Dar această existență întreagă, văzută în ansamblul ei, este ca un ocean imens; când un val s'a izbit de țărm, el are repercusiuni, prin valurile celelalte, asupra întregului ocean, și din aceste repercusiuni noi înțelegem că dedesubt e un principiu care unește și ține împreună toată această imensitate a oceanului. Așa este cu existența acestui pământ. Nimic nu rămâne izolat; tot ce vedem, toate fapăturile cuvântătoare și necuvântătoare, însuflețite și neînsuflețite, sunt strânse între ele prin legături tainice pe care le-a organizat Dumnezeu într'un tot, lumea pe care o vedem și lumea pe care n'o vedem. Ce suntem noi în mijlocul acestei lumi? Spune Zosima: "Suntem plante ale căror semințe Dumnezeu le-a luat din altă lume și le-a sădit aici, în grădina aceasta a Lui, în care suntem noi și trăim. Noi înțelegem ceva din misterul vieții cât timp ținem strâns contactul cu lumea superioară din care ne tragem originea, iar înțelegerea acestei lumi superioare n'o putem avea niciodată decât prin această nemărginită iubire".

De ce iubirea noastră trebuie să fie nemărginită și să se răsfrângă asupra tuturor lucrurilor văzute și nevăzute? Fiindcă iubirea însăși este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este atotiubitor, iubirea noastră nu poate să fie decât atotiubitoare. În această iubire se cuprind binele și răul din această lume. Iubind pe om, chiar cu păcatele lui, poți spune că ai ajuns la culmea înțelepciunii creștine.

"Poți fi judecătorul semenilor tăi?" Acest penultim paragraf s'ar părea că n'are nici o legătură cu scrierea, și totuși are o strânsă legătură cu restul.

Pentru ca să răspundem la această întrebare, să ne gândim la constatarea pe care o face conștiința morală a acelor fine sensibilități care prin durere, prin suferință, prin senzația morții au ajuns la adevărul fundamental că toți suntem vinovați față de toți. Din moment ce fiecare este vinovat față de toți, atunci toți sunt vinovați față de fiecare.

Ca să fii judecătorul semenilor tăi, zice Zosima, trebuie să lucrezi așa ca și cum ai fi mai vinovat decât acela care este vinovat în

fața ta. Să luăm asupra noastră crima semenilor noștri; acesta e răspunsul suprem la întrebarea dacă putem fi judecătorii semenilor noștri. Dacă putem să luăm crimele semenilor noștri în sarcina noastră, înseamnă că lucrăm prin asemănare cu Iisus Hristos, care a luat asupra-Și crima întregii omeniri.

Și, în sfârșit, fiindcă nu pot stăruî prea mult, ultimul capitol, intitulat **Iadul și focul etern. Considerație mistică**. “Ce este iadul, frații mei?”, se întreabă Zosima. “Iadul”, răspunde el, “socotesc eu, este durerea de a nu mai putea iubi”. Domnilor, este una din cele mai adânci definiții ce se pot da răului moral din lume și de dincolo de lume.

Această considerație metafizică este într’adevăr de o elevație extraordinară și de o profunzime a cugetării la fel de mare. Știți că Descartes a rostit un adevăr: “Cogito, ergo sum”, pentru care numele său a rămas. Ei bine, alături de acest adevăr al lui Descartes, eu îndrăznesc să pun alături darul divin al cuiva, care poate spune: “Eu sunt și iubesc”. Este adevărul formulat de Dostoievski, egalabil cu acela al lui Descartes.

Dar omul, căruia i-a fost dată această bucurie de a spune: “Eu sunt și iubesc” și de a ține socoteală de darul acesta în care este cuprins sensul suprem al existenței, a renunțat la el și a devenit indiferent față de el. Considerațiile din acest capitol privesc dincolo de această viață, dincolo de marginile morții din lumea aceasta. Închipuiți-vă că oamenii care au rămas indiferenți față de acest dar dat de Dumnezeu, *de a trăi și de a iubi*, au negat prin urmare sensul unic pe care îl poate avea existența dăruită de Dumnezeu.

Ce chin îngrozitor poate urma dincolo pentru cineva care a refuzat de bună voie să iubească în această viață? Este vorba de *martirii benevoli*, cum îi numește Zosima, pe care îi cunoașteți din prelegerile precedente, care de bună voie s’au încăpățânat în orgoliul de a face rău. Dincolo nu există posibilitate de mântuire pentru ei, de a se întoarce, dar există această posibilitate a veșnicei remușcări. “O fi iadul foc, flacără mistuitoare în sens fizic?” se întreabă Zosima.

“La această chestiune grea n’as putea să răspund”, zice el, “dar, dacă într’adevăr iadul ar fi de flăcără, aceasta tot ar însemna un bine pentru acești nenorociți, pentru că oricum chinurile lor mistuitoare

fizice proprii ar micșora ceva din neasemănatele chinuri morale ale conștiinței lor fără odihnă“.

Nu există mai mari chinuri decât iadul fizic, decât flacăra mistuitoare care este această mistuire a conștiinței omului care a refuzat aici să facă binele și să iubească, fiindcă dincolo nu are posibilitatea de a se întoarce.

Cu această tragică perspectivă a infinitului și a eternității se închid considerațiile starețului Zosima. În fond, una și aceeași idee străbate toată această varietate de episoade și cugetări spirituale ale sale; este ideea acestei vinovății universale și, dincolo de această idee, comandamentul iubirii universale.

Cine a ajuns la conștiința vinovăției, și acesta este sensul tuturor eroilor lui pozitivi, imediat simte necesitatea acelei iubiri și asemănarea cu Dumnezeu.

În lumina acestei doctrine vom căuta, în prelegerile care urmează, să analizăm cele câteva figuri pozitive pe care le-a creat Dostoievski, și anume Șatov, prințul Mișkin și Alioșa Karamazov.

Şatov

Şatov nu joacă un rol așa de covârșitor în romanul **Demonii**, însă e important prin divergența pe care o face el față de ceilalți eroi. Şatov, un personaj întru totul simpatice, este un revoluționar, ca toată pleiada de tineri care se mișcă în acest roman, și un socialist. Dar este un temperament mai mult pasiv decât activ, mai mult visător, care privește mai bucuros ideile, decât să se înhame la realizarea lor. Cu această trăsătură contemplativă a naturii sale, era firesc să reflecteze mai mult decât ceilalți asupra ideilor revoluționare și era firesc, prin urmare, să ajungă la altă concluzie decât tovarășii lui de acțiune revoluționară. Este interesant prin faptul că s'a convertit de la socialismul revoluționar la creștinism. Nu este încă un creștin; este un creștin în felul său, dar, în orice caz, este o figură de convertit, este un apostat de la socialism, pentru a se reîntoarce la credința poporului rus.

Lui Dostoievski însuși îi este foarte simpatice acest personaj. Într'un pasaj din **Jurnalul unui scriitor**, târziu, după ce trecuseră ani de zile de la crearea romanului **Demonii**, Dostoievski își reamintește cu drag despre Şatov, în care, zice el, "am pus o parte din însuși sufletul meu". Nu spune ce anume parte din sufletul său a pus în acest personaj, însă fără îndoială că înainte de toate Şatov reprezenta tocmai lepădarea de socialism și reconvertirea la idealul poporului rus, evoluție pe care, după cum știți din biografia lui, Dostoievski a avut-o el însuși. În ce privește ideile pozitive pe care le reprezintă Şatov, poate nici Dostoievski nu le acceptă în întregimea lor.

În primul rând este ideea națională. Șatov, care din prima tinerețe se găsea în angrenajul revoluționarilor, suspendat prin urmare într'o lume teoretică, de formație intelectuală străină poporului rus, își caută în această reconvertire la rusism, la naționalismul rus, un punct de reazem, și acesta este poporul.

În contradicție cu ideile revoluționare, ideea de popor este foarte interesantă; revoluționarii, cum știm din prelegerile precedente, reprezentau ideea individualistă, a individualismului raționalist sau a individualismului abstract. Cine se întemeiază pe această idee înseamnă că o rupe cu lumea cealaltă. Eul său devine centrul lumii și trebuie să-și găsească reazem în acțiunile sale. Orice individualism, fie el abstract, fie de orice natură ar fi, înseamnă o rupere de comunitate, o izolare. Șatov, trăind această izolare și având senzația golului pe care îl provoacă această izolare, își caută un reazem sufletesc și acesta nu este altcineva decât poporul rus. Prin urmare, este o reîntoarcere din izolare în sânul poporului rus.

Mai departe însă, ideile lui Șatov despre poporul rus capătă o înfățișare cam ciudată. Într'o convorbire cu Stavroghin — căci de acolo știm care sunt ideile lui —, el dezvoltă o teorie nouă și în contradicție cu ideea revoluționară. Această teorie este aceea a demofilismului rus. Ce înseamnă acest demofilism pe care îl va practica cu frenezie Dostoievski însuși? Demofilismul este iubirea de popor. Această iubire de popor se poate dezvolta în diferite direcții, după convingerile pe care le avem. Când Mântuitorul, văzând gloata flămândă, spune: "Mi-e milă de popor", fără îndoială că acesta e un cuvânt demofil, este o simpatizare cu suferințele poporului.

Demofilia, un sentiment profund uman, stă de fapt la baza democrației care încă domină și astăzi, fiindcă democrația s'a născut din această iubire de popor, din această simpatie profundă cu suferințele poporului.

Însă astăzi, demofilia nu se mai poate confunda cu democrația. După o practică de o sută de ani, ceea ce putem constata este că democrația, în sensul politic, înseamnă tocmai o luare în exploatare a poporului, prin votul universal.

Demofilia însă poate servi ca bază unei acțiuni de ridicare a poporului și de alinare a suferințelor lui.

Am avut și noi demofiliile noștri, care intră perfect în această definiție. Eroii de la 1848, excluzându-i pe demagogii inevitabili de atunci, erau niște demofili, în frunte cu Nicolae Bălcescu și cu frații Golești. La un moment dat, frații Golești și-au împărțit moșiile țăranilor care, pe urmă, instigați de proprietarii din împrejurimi, au refuzat proprietățile care li s'au oferit de teamă să nu fie atrași într'o cursă de boieri.

Nu înțelegeau încă gestul acesta de generozitate neobișnuită și, bănuitori după atâta suferință, îi credeau mai degrabă pe aceia care le șopteau la ureche să nu primească ce li se oferea. Proprietarii ceilalți, care răspândeau neîncrederea printre țărani, făceau acest lucru pentru că erau interesați ca țăranii să nu primească moșiile oferite de frații Golești, fiindcă atunci s'ar fi stârnit o revoluție și toți ar fi trebuit să-și împartă moșiile la țărani.

La Șatov, demofilia capătă un sens religios. Pentru el, poporul rus este poporul prin excelență teafăr, popor purtător de Dumnezeu. Prin urmare, demofilia lui este încoronată de teoforie. Aici însă demofilia lui Șatov începe să fie foarte discutabilă.

Am să vă citesc un pasaj caracteristic, în care este condensată credința lui Șatov despre poporul rus și despre misiunile lui. "Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui întreg popor, de la începutul până la sfârșitul lui. Dacă unul sau mai multe popoare n'au avut niciodată același Dumnezeu și dacă popoarele devin una, atunci dumnezeii mor și credința în ei moare o dată cu popoarele. Poporul e trupul lui Dumnezeu; fără această credință neapărată în Dumnezeuul său, nici un popor nu poate deveni mare. Totuși, fiindcă există un singur adevăr, tot astfel numai un singur popor este purtător de Dumnezeu: poporul rus".

Din simpla lectură a acestui pasaj se înțelege fără nici o greutate aberația pe care, din punct de vedere religios, o conține această afirmare a demofiliilor religioase reprezentate de Șatov. Nu este o părere izolată a lui Șatov; este în bună parte o părere a lui Dostoievski, și în mare parte este părerea intelectualilor ruși ortodocși, a curentului slavofil și a credinței formulate de acest curent, în misiunea specific religioasă a poporului rus. De aceea, acestei idei merită să-i acordăm atenție, nu numai pentru că e spusă de un personaj al lui Dostoievski, ci și fiindcă a avut o epocă în dezvoltarea culturii și a politicii ruse. Unde este

eroarea formulării lui Șatov? În primul rând, "Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui popor, de la începutul până la sfârșitul lui". De ce este această formulare greșită? Foarte simplu: dacă afirm eu că Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui popor, de la începutul până la sfârșitul istoriei lui, aceasta e formularea aproape negativă a lui Dumnezeu. Pentru că ce înseamnă un Dumnezeu care e personalitatea sintetică a unui popor? Înseamnă că acest Dumnezeu nu e decât o idee în care se concretizează de jos în sus geniul unei națiuni, o creație imaginară, după chipul și asemănarea poporului respectiv.

În cazul acesta, ajungem la filozofia ateistă a lui Feuerbach, faimosul născocitor al formulei potrivit căreia omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea sa, că Dumnezeu n'ar fi decât o ficțiune, sau, mai bine zis, o prospecțiune metafizică a omului.

Dumnezeu, prin urmare, n'ar exista în afara omului, în esență absolută și metafizică, pentru că El există numai ca o proiecție dinăuntru în afara omului, iar în cazul lui Șatov, a poporului rus.

Firește că dacă Dumnezeu nu e decât personalitatea sintetică a poporului rus, de-a lungul istoriei lui naționale, atunci fiecare popor își are dumnezeul său și, fiind dumnezeii popoarelor așa de diferiți, atunci când toate popoarele s'ar uni la un loc, dumnezeii ar dispărea, dar și popoarele s'ar desființa.

De bună seamă, când Șatov formulează acest lucru, are în vedere, poate, epoca zeilor, în special epoca istoriei păgâne, când într'adevăr fiecare popor își avea zeii lui. Când toate aceste popoare s'au unit în imperiul roman, credința în zei a dispărut.

Enunțarea lui Șatov în ceea ce privește religia păgână este adevărată, dar acolo nu era vorba de Dumnezeu ca existență absolută, ci era vorba de erorile pe care le creaseră credințele religioase ale popoarelor, neputând ajunge prin ele însele la adevărul absolut. Însă o asemenea formulare e o absurditate.

Mai departe: "Totuși, fiindcă există un singur adevăr, tot astfel numai un singur popor poate să-L aibă pe unicul Dumnezeu adevărat. Și acest popor este astăzi poporul rus. A existat într'o vreme un singur popor care îl avea pe Dumnezeul Cel adevărat în sânul lui; a fost poporul evreu care, cum știți, a fost teofor, păstrând ideea purității lui Dumnezeu unic și adevărat, până la venirea Mântuitorului. După

venirea Mântuitorului însă, când adevărul absolut a fost revelat și dat tuturor popoarelor deopotrivă, nu mai poate fi vorba de un popor ales, în sensul religios. Oricine vorbește, de la Hristos încoace, de un popor ales, spune un neadevăr și cade în flagrantă contradicție cu spiritul universal al creștinismului.

Este ceea ce face Șatov și ceea ce va face în mare parte Dostoievski în doctrina lui demofilă religioasă. Dar ce este aceasta în fond? E o uzurpare a mesianismului iudaic pe seama poporului rus. Dostoievski, zelos probabil de trufia cu care neamul lui Israel se înfățișează în lume, a formulat pe seama poporului rus acest mesianism. Este, dacă vreți, un fel de iudaizare a creștinismului.

Am văzut, când ne-am ocupat de **Legenda Marelui Inchizitor**, că ceea ce Dostoievski reproșează catolicismului și socialismului este faptul că aceste doctrine au o idee așa de disprețuitoare despre popor, fiindcă socotesc că poporul nu este capabil să se ridice la bine; poporul e pradă, prin urmare, unui principiu rău. Ideea aceasta stă împotriva concepției pe care a combătut-o cu atâta tenacitate și cruzime, de-a lungul întregii sale opere. Pentru Dostoievski, poporul e bun. E vorba numai de poporul rus. Pentru Dostoievski, poporul rus e credincios. Pentru Dostoievski, poporul rus, chiar când este păcătos, este capabil de o înălțare din păcatele lui, către cea mai înaltă perfecțiune.

Toate aceste lucruri le vom găsi dezvoltate în **Jurnalul unui scriitor**, aproape în toate articolele și studiile care alcătuiesc cele trei volume ale cărții. Doctrina despre teoforia poporului rus, despre mesianismul poporului rus, doctrina despre Hristosul rus, sau despre imperialismul politic rus, sunt ideile cardinale care alcătuiesc această carte.

“Se pretinde că poporul rus nu cunoaște deloc Evanghelia, că el ignoră chiar poruncile care stau la baza credinței noastre. Da, într’adevăr, așa este, dar el cunoaște pe Hristos și’L poartă în inimă pentru vecie. Nici o îndoială în această privință; cum este posibilă reprezentarea lui Hristos fără Mântuitorul credinței, e o altă chestiune. Dar cunoașterea lui Hristos prin inimă, reprezentarea lui adevărată, aceasta există perfect. Ea se transmite din generație în generație și a sfârșit prin a se confunda cu inima oamenilor. Poate singura dragoste a poporului rus e Hristos, și el îi iubește icoana în felul său, adică prin suferință. Poporul

rus e mândru de numele său ortodox, adică de a mărturisi adevărata credință în Hristos. Astfel, o repet, se pot ști multe lucruri în mod inconștient”.

E foarte adevărat ce spune Dostoievski, că fără instrucțiuni religioase, poporul rus, ca și poporul român, a ajuns la cunoașterea lui Hristos. Dar a existat totuși o viață religioasă și în Rusia, ca și la noi, ca și pretutindeni în țările ortodoxe; fără o cultură deosebită a maselor, a existat totuși o propagandă și o cultură religioasă făcute de-a dreptul prin cult, fiindcă cine vine la biserică, fie omul cel mai simplu, este imposibil să nu-L cunoască pe Hristos, în cele din urmă.

Ce este slujba religioasă, decât o întreagă dogmă religioasă, dezvelită în frumusețea literară a dramei liturgice? Și prin această slujbă, veacuri de-a rândul, poporul nostru și-a căpătat instrucția religioasă, ca și poporul rus, căci în privința aceasta, între noi și el n'a existat nici o deosebire, ca și pentru celelalte popoare ortodoxe.

Este adevărat că Dostoievski crede, ca și Șatov, în teoforia poporului rus. Șatov este un personaj imperfect care prezintă numai o tendință de revenire către ortodoxismul și naționalismul rus. Dar Dostoievski reprezintă el însuși această doctrină în tot complexul ei; Dostoievski nu e așa de orbit să nu observe greșelile poporului rus.

Demofilismul lui Dostoievski nu înseamnă o îndumnezeire a poporului rus. Iată ce spune într'un pasaj: “Adevăratul prieten al omenirii, a cărui inimă a bătut o dată măcar pentru suferințele poporului, va înțelege și va ierta noroiul abominabil în care se zbate acest popor și va ști să găsească diamante în acest noroi. Repet, judecați poporul rus nu după ticăloșiile pe care le săvârșește adesea, ci după lucrurile nobile și luminoase la care el aspiră fără încetare, chiar în mijlocul ticăloșiilor sale”.

În acest articol din care v'am extras cele două citate, el dă și exemplul unei balade scrise de celebrul poet socialist Nekrasov, prietenul lui. Articolul se intitulează identic cu balada, în care e vorba de un păcătos rus, gazdă de hoți, care a făcut toate ticăloșiile și care la un moment dat, fiind cuprins de căință, ia o icoană a Domnului Hristos și o Biblie și colindă Rusia, pentru a strânge pomeni ca să facă o biserică, pe care o și face; prin acest act al lui, el se mântuiește. Este un exemplu

de perfecțiune a poporului rus, dincolo de ticăloșiile pe care adesea le săvârșește.

După concepția care stă la baza întregii lui literaturi, Dostoievski nu crede că omul este fundamental rău, ci, cu toate păcatele lui, este capabil de o înaltă desăvârșire și încă de cea mai înaltă desăvârșire, încât la un moment dat poate să devină nici mai mult, nici mai puțin decât farul mântuitor al omenirii.

Aici Dostoievski se apropie iarăși de ideea exprimată prin gura lui Șatov. Ca naționalist ortodox fanatic, împărtășește aceste idei, care în ultimul deceniu al vieții sale l-au făcut pe el atât de iubit și venerat în Rusia, încât ultimii trei ani i-a trăit venerat ca un apostol al Rusiei, iar înmormântarea i-a fost încununată cu onorul de care numai țării se învredniceau din partea acestui popor.

În cuvântarea pe care a ținut-o cu câteva luni înainte de a muri, la dezvelirea monumentului marelui poet Pușkin, Dostoievski a sintetizat întreaga lui credință în mesianismul poporului rus. Pușkin era geniul reprezentativ al acestui popor. Unii occidentaliști vedeau în Pușkin un rus reprezentativ occidentalizat, alții, slavofilii, vedeau în el tocmai partea specific rusească.

Și atunci, la comemorare, în fața imaginii de bronz a lui Pușkin, se adunaseră cele două curente: slavofilii și occidentaliștii, având reprezentanți celebri care au luat cuvântul la această mare sărbătoare a Rusiei țariste. Din partea occidentaliștilor vorbea însuși Ivan Turgheniev, marele romancier și dușmanul de moarte al lui Dostoievski. De partea cealaltă vorbea însuși Axakov. După ce și Dostoievski și-a ținut cuvântarea sa, de fapt o sinteză a ideilor prezentate de cele două curente, atunci s'a întâmplat miracolul că oamenii, care o viață întreagă s'au dușmănit de moarte, s'au îmbrățișat la picioarele statuii.

Este una din cele mai epocale cuvântări ținute în Rusia dinainte de război. Succesul pe care l-a avut Dostoievski a constatat în împăcarea celor două curente, căci în sinteza făcută, Dostoievski formula mesianismul rus și, o dată cu acesta, imperialismul rus. Sunt două idei principale care stau la temelia faimoasei cuvântări.

Întâi, ideea excesivei puteri de asimilare a geniului rus. Lui Dostoievski i se pare că geniul nu poate asimila la perfecțiune tot ce este mare și specific în cultura tuturor popoarelor, și această trăsătură

caracteristică o vedea în mare parte în personalitatea lui Pușkin, care într'adevăr, ca poet romantic, știuse să se insinueze în felul de a fi și a înțelege al diferitelor popoare, din cultura cărora luase motivele poeziilor sale. Pe de altă parte însă, a doua idee care stă la baza acestei cuvântări este a forței creatoare de genialitate pe care o reprezintă poporul rus, tot așa întrupată în partea specific rusă din personalitatea lui Alexandru Pușkin.

Poporul rus este pentru Dostoievski nu numai un purtător de Dumnezeu, nu numai capabil să se ridice pe sine însuși la perfecțiune, dar afară de aceasta, este singurul popor capabil să aducă mântuirea tuturor celorlalte popoare.

Hristos este, înainte de toate, Hristosul rus, creștinismul este, înainte de toate, creștinismul rus, și fiindcă poporul rus deține Ortodoxia — doar prin el se vor mântui și regenera toate celelalte popoare europene. Ideea, firește, nu e nouă, dar este formulată cu o altă forță. Ea este cunoscută din toată doctrina slavofilă anterioară lui Dostoievski și se întemeiază pe legenda celei de a treia Rome, formulată de călugărul Filotei în veacul al XVI-lea. Evident că acestui mesianism i se poate opune aceeași critică pe care am făcut-o ideilor puse de Dostoievski în gura lui Șatov.

Dar care sunt ideile lui personale se vede din următorul pasaj în care se exprimă direct: "Un popor mare, când vrea să se păstreze multă vreme în viață, trebuie să creadă că numai în el singur zace mântuirea lumii, trebuie să creadă că el trăiește pentru ca să treacă în fruntea popoarelor, să și le încorporeze ca o unitate și să le conducă într'un corp unitar spre țelul care le este tuturor hotărât".

Iată formularea categorică a lui Dostoievski, a mesianismului său religios, mesianism care în forma practică se va încorpora în imperialismul politic rus. Rusia țaristă a avut o politică religioasă, o politică ortodoxă foarte clară. Nu este Dostoievski cel care o formulează întâia oară. Dar această politică religioasă a Rusiei era, de fapt, învelișul de aur sub care se prezenta întotdeauna necesitatea de expansiune economică a Rusiei țariste spre sud, către Bosfor și Dardanele; strâmtoarele, prin urmare, unde politica imperială rusă a fost întotdeauna jenată de intervențiile Angliei și de intervențiile Franței.

Ce se întâmplă însă? Acest ideal de expansiune economică și imperialistă a Rusiei coincidea în același timp cu idealul ei de măreție ortodoxă și cu cel pe care oamenii de cultură îl formulaseră și-l puseseră înaintea poporului rus, care se traducea în primul rând în afirmația că Rusia este protectoarea tuturor țărilor ortodoxe. La baza acestei politici de mesianism religios și de imperialism economic stau cele două idei formulate în special de către ruși, tot în veacul al XIX-lea. O idee de rasă, *pan-slavismul*, și o idee de religie, *pan-ortodoxismul*. Acestea sunt ideile culturale care trebuiau să creeze armătura teoretică a imperialismului rus.

În timpul când Dostoievski afirmă mai categoric, mai fanatic, această idee de imperialism și de mesianism, sau de mesianism transformat în imperialism, se întâmplă războiul româno-ruso-turc. Suntem în 1877, când Dostoievski scrie cele mai importante dintre articolele lui privitoare la politica ortodoxă rusă. În **Jurnalul unui scriitor** veți găsi mai multe articole în care el definește rolul Rusiei ca protectoare a țărilor ortodoxe după cucerirea Constantinopolului. Din punct de vedere numeric și cultural, Rusia stătea în fruntea tuturor popoarelor ortodoxe, zicea Dostoievski, și atunci, inevitabil, rolul de antemergătoare și protectoare a acestor popoare ortodoxe aparținea Rusiei. Știind el însuși că este vorba de panslavism, adică toate popoarele slave să fie încorporate unității poporului rus — el căuta să menajeze susceptibilitățile acestor popoare, când spunea, într'o formă destul de chinuită, că totuși protectoratul rus în viitor nu va însemna pentru aceste popoare distrugerea personalității lor, ci numai facilitarea acestei personalități etnice independente.

Unul dintre prietenii lui Dostoievski, Constantin Leontiev, merge și mai departe în formularea acestui ideal pe care îl urmărea Rusia imperialistă. Într'un studiu care nu a făcut mai puțină epocă, intitulat **Templul și Biserica**, Constantin Leontiev, care cunoștea foarte bine Orientul (fiindcă fusese ministru plenipotențiar la Constantinopol) și situația Ortodoxiei internaționale, formulează și mai bine acest ideal. El spune precis, ocupându-se de Sf. Sofia, de ceea ce a fost, de ceea ce ar trebui să fie și de aceea ce este, din nenorocire, căci astăzi Sf. Sofia aparține grecilor, istoricește vorbind, dar grecii nu sunt în stare să întrețină mai departe Patriarhia ecumenică, fiindcă sunt

un popor prea mic. Deși etnicește și istoricește Patriarhia ecumenică și Sf. Sofia aparțin grecilor, Rusia, prin colosala ei putere și prin strălucirea ortodoxă pe care și-a creat-o, este chemată să întrețină cu bani și cu puterea ei politică și morală Patriarhia din Constantinopol și Sf. Sofia, care trebuie să devină templul universal al întregii Ortodoxii. El merge până acolo, încât arată și modul cum trebuie să fie restaurată Sf. Sofia, care acum știți că a fost transformată în moschee.

Evident, le puteți face reproșuri rușilor de atunci în ceea ce privește doctrina pur ortodoxă și confiscarea, pe seama geniului rus, a creștinismului ortodox întreg, dar nu-i mai puțin adevărat că am greși dacă le-am reproșa pe de-a-ntregul sau dacă le-am nega o pasiune curată și sfântă pentru destinul Ortodoxiei. Fără îndoială că realitatea actuală din Rusia, despre care v'am pomenit și altă dată, arată altceva decât teoforia și mesianismul salvator al lumii întregi, de care, după Dostoievski, era în stare poporul rus — dar, încă o dată, nu trebuie să judecăm o idee mare cu un moment care actualmente e probabil numai un accident în dezvoltarea acestui popor. Deci am greși dacă am nega acestor oameni, în frunte cu Dostoievski și Constantin Leontiev și toți aceia care aveau la rolul de protectorat al Rusiei, bunele sentimente și grija sfântă pe care o aveau pentru destinul religios al Ortodoxiei. Oricâtă dorință de expansiune ar fi avut Rusia, ea era într'adevăr un imperiu foarte darnic pentru bisericile din Orient. Știți că Patriarhia din Constantinopol, și din Ierusalim probabil, se găsește astăzi în stare de faliment. De când a dispărut Rusia țaristă, care alimenta cu o dărnicie foarte largă necesitățile acestei Patriarhii și în general necesitățile Patriarhiilor din Orient, lucru pe care și noi îl făcusem într'o imens de largă măsură în timpul voievozilor, bisericile din Orient au căzut într'o stare indescritibilă de mizerie și de jenă materială, cum s'a întâmplat mai ales cu Patriarhia din Constantinopol, pe care eu am vizitat-o, dar pe care însă n'aș vrea s'o mai revăd în starea în care se găsește acum. Deși ar trebui să fie ceea ce e Vaticanul pentru catolici, forul internațional al Ortodoxiei, astăzi nu înseamnă aproape nimic. Ea trăiește mai mult în amintirea a ceea ce a fost și mai mult în dorințele noastre de viitor, decât în realitate.

Din punct de vedere larg creștin, nu era formula cea mai fericită a acestui protectorat ortodox în Orient. De la război încoace eu am

militat pentru o altă formulă și ar fi mai bine ca această formulă să se propună în curând, când se va întruni la București conferința reprezentanților Bisericilor ortodoxe din Asociația internațională a luptei Bisericii pentru pace. Deși a mai fost de câteva ori, n'a ieșit nimic. Dar este binevenit un prilej internațional pentru a se afirma o idee care la urmă trebuie să devină o realitate. Cum această Patriarhie din Constantinopol se găsește pe un teren neutru, adică într'o țară care nu este ortodoxă, ea s'ar putea internaționaliza în acest sens, ca să fie alcătuită dintr'o Patriarhie aleasă pe rând, ciclic, din mijlocul fiecărui popor ortodox, și dintr'un sinod permanent format din reprezentanții tuturor popoarelor ortodoxe. Atunci ea ar deveni în adevăr un for ideal, ecumenic al Ortodoxiei, mai preferat decât Vaticanul, pentru că în cea mai mare parte cei 70 de cardinali, în frunte cu Papa, sunt italieni.

Desigur că n'ar exista nici un drept de obiecție. Știți că ceea ce a făcut să decadă Patriarhia a fost greșeala grecilor de a fi considerat acest for, care trebuia să rămână un for ecumenic al întregii Ortodoxii, un instrument pentru realizarea panelenismului. Ei bine, în aceeași greșeală voia să cadă și Rusia, cu expansiunea ei în Orient. De aceea singura formulă salvatoare ar fi internaționalizarea acestei Patriarhii, după sistemul pe care vi l-am propus.

O dată cu încheierea păcii mondiale și instituirea societății națiunilor, s'a pierdut unul din cele mai prielnice momente pe care istoria le-a pus la îndemâna Ortodoxiei, de a-și reface caracterul ei universal peste caracterul național de astăzi. Eu cred că, dacă Rusia ar mai fi existat ca stat ortodox în momentul când s'au pus bazele păcii de la Paris și în momentul când s'a creat Societatea Națiunilor, astăzi ar fi avut deja Sf. Sofia eliberată de sub dominația mahomedană și transformată în acel templu universal al Bisericii ortodoxe pe care îl visase Constantin Leontiev. Noi însă, și toate popoarele ortodoxe care au pierdut sensul ortodox și sensul universal al Ortodoxiei, am pierdut acest prilej și cine știe când va mai putea veni.

În orice caz, dacă la conducerea popoarelor ortodoxe ar veni o conștiință într'adevăr religioasă, ar fi imposibil ca ele să nu ajungă în cel mai scurt timp posibil la realizarea acestui ideal pe care trebuie să și-l formuleze Ortodoxia noastră răsăriteană, de-a avea un for

internațional cu autoritate spirituală egală peste toate popoarele ortodoxe. Aceasta există numai teoretic.

Vă închipuiți ce ar fi fost pentru lumea catolică dacă biserica Sf. Petru de la Roma ar fi ajuns în stăpânirea altui popor, al cărui cult să nu aibă nimic de-a face cu catolicismul? S'ar părea o imposibilitate. Ei bine, o asemenea realitate oribilă este tolerată de tembelismul nostru oriental și de insensibilitatea noastră religioasă la care am ajuns, de a ne deprinde să considerăm Sf. Sofia ca o geamie turcească. E un simbol dintre cele mai dureroase al decadenței în care se găsește astăzi Ortodoxia ca forță internațională.

Prințul Mîșkin și ideea iubirii universale

Șatov e numai o schiță de personaj, dar cu toate defectele pe care le întrupează, raportate la eroul ideal al iubirii universale, reprezintă totuși acest universalism al iubirii, prin demofilia pe care mai mult o predică decât o practică. Mergând până la adorarea poporului rus, este o formă care îmbracă mai mult aspectul politic al acestei idei. Un al doilea personaj, prințul Alexis Nicolaevici Mîșkin, principalul erou al romanului **Idiotul**, reprezintă această idee a iubirii universale pe un plan mult mai înalt și mai degajat. Aici avem de-a face cu încercarea lui Dostoievski de a crea un erou al iubirii într'adevăr creștine. Mai mult decât atât, însăși intenția romancierului a fost să creeze un fel de sfânt amestecat în viața modernă.

Cât a izbutit să facă din el un sfânt, aceasta o vom vedea. Nu vă voi povesti fabulația romanului, fiindcă cel puțin cei care ați urmărit orele de seminar știți subiectul acestui roman și chiar unele amănunte din lucrările care au fost prezentate. Prințul Mîșkin se prezintă de la început cu două defecte, foarte semnificative pentru valoarea morală a personalității lui: un defect de ordin fizic — prințul Mîșkin fiind condamnat la o permanentă feciorie, și unul de ordin psihic — prințul Mîșkin este un epileptic.

Mîșkin apare în roman înconjurat de lumea copiilor, și acesta este iarăși un lucru foarte semnificativ pentru determinarea acestui erou. Mântuitorul a spus, printre altele: "Lăsați copiii să vină la mine" și "Dacă nu veți fi asemenea pruncilor, nu veți intra în împărăția

cerurilor". Fără îndoială că Dostoievski avea ca un *Untergedanke*, ca un gând înapoia celui exprimat direct, aceste cuvinte ale Mântuitorului. V'am mai atras atenția și altă dată că, dacă citiți cu atenție acest roman, veți descoperi o analogie foarte izbitoare între unele scene din roman și între scenele corespunzătoare din Sf. Evanghelie. Dostoievski nu face altceva decât pastișează sau, mai bine zis, transpune în lumea socială a Rusiei de pe vremea lui anumite scene caracteristice Sfintei Evanghelii.

Lumea copiilor, care îl înconjoară de la început pe prințul Mișkin, în Elveția, unde a fost trimis să facă o cură într'un sanatoriu, de către un unchi bogat, el fiind orfan, persistă în opera lui Dostoievski. Romanul **Idiotul** începe cu lumea copiilor, iar romanul **Frații Karamazov** se va termina cu lumea copiilor. Adeseori copiii își fac apariția în gândirea literară a lui Dostoievski.

Ați văzut și la expunerea doctrinei starețului Zosima că este un capitol special închinat copiilor. De ce această insistență a lui Dostoievski asupra copiilor? Foarte ușor de răspuns: Dostoievski, căruia i se spune un *romancier predicator, misionar*, este preocupat neconținut de transformarea morală a societății și de posibilitățile și modalitățile prin care se poate efectua aceasta. Pentru că lumea romanelor lui Dostoievski e populată mai ales cu eroi de vârsta dumneavoastră, nu sunt mulți convertiți de la o credință, sau de la o concepție de viață greșită, la o concepție de viață mai bună. Sunt foarte puțini acești eroi convertiți. Cel dintâi este Rodion Raskolnikov din **Crimă și pedeapsă**. Și atunci, dacă Dostoievski nu crede așa de mult în convertirea celor deja formați, personal el crede în altceva, în *transformarea societății printr'o altă categorie de oameni, și anume prin copii*. El crede că adevărata transformare a societății omenești nu se poate începe decât de la lumea copiilor, luându-i și crescându-i într'o nouă concepție de viață.

De aici insistența aceasta neconținută asupra copiilor, de aici prezența aceasta gălăgioasă și nespus de simpatcă a lor de-a lungul romanelor sale. Prințul Mișkin este prezentat în lumea copiilor și din alt punct de vedere. Doctorul care îl tratează în Elveția îl caracterizează în felul următor, referindu-se la târzielnica lui dezvoltare mintală din pricina epilepsiei: este un om condamnat să rămână un veșnic copil, condamnat ca mintea lui să rămână într'o veșnică stare de copilărie. Știți cu toții că epilepsia se numește, în termeni populari, și *boala*

copiilor, fiindcă cel atins de epilepsie rămâne într'adevăr, fie în sensul cel bun, ceea ce e mai rar, fie în sensul peiorativ, ceea ce e mai des, într'o eternă și incoruptibilă copilărie. Așa rămâne și prințul Mișkin până la sfârșitul vieții sale: un copil iremediabil.

De aceea, Dostoievski își așază eroul de la început în lumea copiilor. Este unul din cele mai emoționante episoade ce se pot citi în literatura lui Dostoievski. Ne găsim într'un sat din Elveția, unde într'un sanatoriu trăiește prințul Mișkin. El vine dintr'o dată, printr'un fel de irezistibilă aplecare, în contact cu ei.

De la început este luat în răs, bătut cu pietre și cu noroi, fiindcă dintr'o dată, cu firea lui stângace, de om izolat și cam ciudat, el apare copiilor ridicol și așa ridicol va apărea tuturor oamenilor până la sfârșitul romanului. Mișkin însă nu este o fire care să se emoționeze sau să dezarmeze în fața părerilor defavorabile pe care le au oamenii despre el, sau chiar copiii. El primește toate aceste păreri sau acte ale semenilor săi cu o egală stăpânire de sine, și iarăși este una din caracteristicile lui.

Primit între copii și batjocorit de către copii, prin felul de a se purta cu ei le câștigă în cel mai scurt timp dragostea și copiii satului îi devin cu toții prieteni. El devine un fel de apostol al acestora. Ce-i învață Mișkin? Lucruri destul de simple: *să spună adevărul crud pe față și să se iubească unii pe alții*, iubindu-i în același timp pe toți oamenii. Ei bine, aceste lucruri simple predicate de Mișkin și însușite de copii îl aduc într'un conflict teribil cu învățătorul satului, cu părinții copiilor și cu pastorul protestant. El trece în acest sat elvețian drept un nou Socrate care corupe copilăria, cerându-i să spună adevărul. Știți că adevărul nu e suportat, chiar când e spus de copii, și că, în cea mai mare parte, educația care se face de obicei se bazează pe această ipocrizie de a ascunde adevărul, de a-l diminua și a-l prezenta cât se poate, în pilula conveniențelor verbale pe care le cere buna creștere și educația socială.

Eu cred că jumătate din așa-zisa educație constă în această ipocrizie sau în a ascunde adevărul prin minciună: să nu spună oamenii ce cred despre alții. Acesta este un fel de comandament dictat de educația dintre oameni, pe care părinții țin să-l impună și copiilor.

În această lume se întâmplă un episod tot așa de caracteristic. Satul are, printre alte figuri, o biată fată cam anapoda, Maria, bolnavă, și care la un moment dat cade sedusă de un voiajor comercial. Ei bine,

acest păcat o face odioasă pentru întregul sat și ea este azvârlită de disprețul unanim afară din cercul uman.

Singurul om care se apropie de ea cu o nesfârșită milă și dragoste este prințul Mișkin. El avea resurse materiale puține, nu i se trimitea din Rusia decât strictul necesar. Vrând s'o ajute, nu avea bani, ci numai o bijuterie pe care o vinde pe un preț foarte scăzut, 8 franci. Maria îi sărută mâinile, plângând cu recunoștință. El, de asemenea, vrea să-i sărute mâinile, dar în acel timp sunt surprinși de copiii satului: el ridicol, ea odioasă pentru întregul sat, și vă puteți închipui cum se transformă dintr'o dată mentalitatea copiilor, luându-l pe prinț drept un amorezat de Maria. Cu tactul care îl caracterizează pe erou, el reușește să întoarcă din nou mentalitatea copiilor și să le fixeze în atenție și mai ales în inimă sfâșietoarea nenorocire a acestei fete.

Și treptat, treptat, sub influența lui, această fată alungată până și de mama ei începe să fie ajutată și trăiește de acum încolo din mila acestor copii, care se întrec unii pe alții să-i aducă merinde de acasă, haine, ajutoare sub toate formele. Se poate face cu copiii această experiență care nu dă niciodată greș, căci nu există ființe mai sensibile la nenorocirea altora decât copiii și nu există ființe pe care să le deprinzi să sară în ajutorul nenorociților mai mult decât copiii.

Dacă vreți să vă convingeți, n'aveți decât să încercați lucrul acesta și niciodată nu veți da greș.

Există o umanitate naturală în copii, care se deteriorează treptat cu vârsta, dar, dacă este cultivată încă de la început, poate să dea roade imense. Acest lucru vrea să-l demonstreze Dostoievski care, încă o dată, este profund convins că omul nu este fundamental rău, ci că fundamentul naturii sale este bun, însă ulterior este deteriorat de păcat.

În Elveția se mai întâmplă să moară mama Mariei, care era bolnavă de doi ani de podagră, și atunci pastorul protestant al satului găsește un prilej de filipică, înfierând-o pe nenorocita Maria, că ea ar fi cauza morții mamei sale. Cu acest prilej, Dostoievski pune într'o lumină de nespusă ironie atitudinea unora dintre predicatori și moraliști, care fără să caute a înțelege care este realitatea vieții, se grăbesc, în mod abstract, să-și aplice anumite idei și principii pe care le cred necesare, fie că se potrivesc, fie că nu se potrivesc cu realitatea imediată a vieții.

Prințul Mișkin intervine din nou. Nenorocita Maria cade bolnavă greu și moare în cele din urmă. Ea moare însă înconjurată de toți copiii satului și asistată de prințul Mișkin, care împreună îi duc coșciugul pe umeri la Biserică și apoi la cimitir, acoperit întru totul de florile lor.

Această faptă este așa de puternică, încât înmormântarea Mariei este de natură să-i convertească la sentimente mai bune și pe părinți și pe învățător și pe pastor, care în fața mormântului se împacă cu Mișkin.

Dar peste câteva zile, el pleacă din Elveția. În Rusia, Mișkin ne este prezentat într'o cu totul altă lume, a oamenilor maturi din societatea înaltă rusă, din care făcea și el parte. Când descinde la Petersburg și vrea să se prezinte unchiului său, generalul Epancin, o face într'o formă atât de modestă și de comică, încât lacheul care-l primește crede mai degrabă că este un cerșetor, și nu un prinț. Lacheul se convinge în cele din urmă că este un cerșetor, căci prințul vorbește cu el ca și cum ar fi egali, ba mai mult, socotindu-l pe lacheul drept prinț, iar el socotindu-se un lacheu. Aceasta este încă o dată trăsătura caracteristică a eroului, prin care Dostoievski subliniază de la început umilința ce-l înfășoară neconținut. Pentru ca să fie un erou al iubirii universale, el este în primul rând *un erou al umilinței creștine*, cu orice preț.

Dar eroul lui Dostoievski este în același timp și ridicol. Am văzut că, în lumea copiilor, prima impresie pe care o face este aceea de ridicol. În lumea mare, de la prima înfățișare el stârnește râsul. Cele trei fete ale generalului Epancin, verișoarele lui, de câte ori apare el, izbucnesc în hohote de râs și nu se pot stăpâni. În special Aglaia, cea mai copilăroasă, o foarte frumoasă fată, nu poate să nu râdă când îl vede, deși ține foarte mult la el și ajunge în cele din urmă să-l iubească pentru sentimentele lui atât de curate și de înalte.

Când în cele din urmă o cere în căsătorie pe Nastasia Filipovna, cealaltă eroină a romanului, și izbutește s'o aducă până în fața bisericii, ea dispare răpită de Rogojin, fratele de cruce al lui Mișkin și celălalt erou al romanului. Prin aceasta, el rămâne în cea mai ridicolă postură care se poate închipui, îmbrăcat încă și în haine de mire. Nici una din aceste situații comice în care este pus nu-l demontează pe prințul Mișkin. El găsește că e ceva natural; chiar dacă lumea râde de el, și acesta e un lucru natural.

Altă dată, când o ceruse în căsătorie pe Aglaia și când tot ce avea societatea mai select se adunase în seara logodnei, prințul Mișkin, într'o efervescentă de spirit neobișnuită, izbucnește într'o splendidă tiradă, un pamflet puternic la adresa catolicismului — idee ce va apărea și mai puternic conturată în **Legenda Marelui Inchizitor** din romanul **Frații Karamazov**. Când ajunge la maximum efervescentei sale, izbește cu mâna într'un vas foarte scump de China, pe care îl face praf. Nu este de ajuns, căci totul culminează într'un acces de epilepsie, care îl trânteste la pământ. Iată, prin urmare, cu câtă cruzime îl prezintă Dostoievski pe eroul principal al acestui roman, pe prințul Mișkin, un spirit modern. Să nu vi se pară curios că Dostoievski, prezentându-l în această atmosferă permanent și irezistibil ridicolă, este influențat mereu de anumite elemente care în mod aproape regulat au însoțit viața unei întregi serii de sfinți.

Și sfinții sunt ridicoli și cea mai mare parte dintre ei au ținut să fie ridicoli, iar dintre aceștia, așa-zișii nebuni pentru Hristos au practicat ridicolul față de societate într'un mod pragmatic. Au vrut neapărat ei înșiși să fie astfel față de societate și au ținut să creeze prilejuri ca în orice moment să fie batjocura celorlalți oameni.

Vă voi da un exemplu, o figură mai mult a literaturii universale, Iacopone da Todi, marele poet medieval italian, pe care, ca liric, istoria literaturii, îl pune alături de Dante, poetul epic al evului mediu. Ei bine, Iacopone da Todi mergea până acolo încât, pentru a fi mai mult batjocura oamenilor, se tăvălea în păcură, după care se tăvălea în fulgi, și astfel apărea la bâlciuri unde se aduna lume mai multă, numai ca ridicolul lui să fie cât mai mare.

Este una din practicile cele mai bizare, dacă voiți, ale aceluia comandament evanghelic, că "cine se smerește se va înălța". Este o formă externă a disprețului de sine însuși, a renunțării la sine însuși, căci aceasta este în fond ideea, voința, sentimentul care îi face pe unii dintre nebunii pentru Hristos să se prezinte într'o postură ridicolă, ca batjocură a oamenilor, tocmai pentru a se înjosi definitiv pentru mântuirea sufletelor lor. Iacopone da Todi este o figură faimoasă sub acest raport și, în legătură cu el, în treacăt v'aș aminti de acel jongleur al Maicii Domnului, de care vorbește Anatole France într'o nuvelă. Acesta venea să aducă jertfă la icoana Maicii Domnului însăși jongleria lui, tot ce

credea el că poate să aducă mai bun ca omagiu. Prințul Mișkin nu face toate aceste lucruri neapărat cu intenția de a fi ridicol. El nu are nimic din intenția pragmatică a lui Jacopone da Todi. El este ridicol pentru că așa este natura lui, fiindcă e timid, stângaci și acestea sunt rezultante inevitabile ale nede dezvoltării lui complete și ale stărilor fizice și psihice de care suferă eroul. Unii comentatori ai lui Dostoievski și în special ai acestui roman, vorbind de acest ridicol care îl înfășoară permanent pe prințul Mișkin, îl interpretează în modul următor: Dostoievski a vrut, fără îndoială, să spună anumite adevăruri mari prin gura lui Mișkin. Dacă ar fi încercat să le spună printr'un Mișkin-apostol în formă gravă, puteau să nu aibă efectul pe care așa îl pot avea în societate. Mișkin face lucruri multe, fiindcă el este mai mult un om de fapte, decât de vorbe; el vorbește foarte puțin și acționează neconținut. Face atâtea lucruri uluitoare pentru mediul societății, încât, dacă le-ar fi făcut în stare perfect normală, acestea nu ar fi putut să fie acceptate.

Ridicolul în care îl înfășoară autorul pe erou face ca lumea cealaltă, care e de alte concepții și de altă mentalitate, să poată primi învăluită în această formă ridicolă esența adevărilor pe care Mișkin le predică și le întrupează. Este povestea medicamentului care se poate înghiți mai bine dacă este înfășurat într'o poleială agreabilă. Este, dacă vreți, nu numai metoda sfinților "nebuni pentru Hristos", dar este metoda însăși a bufonilor și a măscăricilor de la curțile domnești și de la curțile princiare, care, făcând pe nebunii, puteau să spună lucrurile cele mai crude prințului sau împăratului. Era singura formă în care adevărul, oricât de crud ar fi fost, putea să fie spus.

Tot așa este interpretată această metodă a lui Dostoievski, ca metodă artistică și pedagogică de a prezenta înfășurate în ridicol adevărurile prințului Mișkin.

La un moment dat, prințul Mișkin iubește două fete: Aglaia Epancin, verișoara lui, și Nastasia Filipovna. Aglaia Epancin este o ființă pură, o fecioară care are toată ingenuitatea copilăriei în ea și care, râzând de câte ori apare prințul Mișkin, îl iubește pentru înalta lui curățenie și incoruptibila lui puritate morală. Prințul o iubește și el, dar în același timp o iubește și pe Nastasia Filipovna, care e cu totul altceva decât Aglaia. E ființa fatală, cum se spune în lumea romanelor.

Nastasia Filipovna este o demimondenă răpitor de frumoasă, excesiv de orgolioasă, însă o natură dublă: simte în același timp o pasiune frenetică pentru desfrâu, dar totodată un orgoliu permanent rănit al situației de păcătoasă în care se află ea. La un moment dat, prințul se găsește între cele două eroine și trebuie să aleagă: pe Aglaia o iubește, pe Nastasia Filipovna o iubește iarăși. Pe cine credeți că alege prințul Mișkin? Pe Nastasia Filipovna. Firește, a fost o stupoare în societate, mai ales că acum prințul Mișkin se bucura de o mare considerație, fiindcă îi căzuse pe cap o moștenire de la un unchi al lui, moștenire despre care nici nu bănuia mai înainte.

Care este explicația acestei preferințe a prințului Mișkin pentru Nastasia Filipovna? Nu poate fi vorba de nimic necurat la mijloc și de nimic pervers, pentru că prințul Mișkin este într-o stare de feciorie iremediabilă. Prin urmare, din punct de vedere erotic, nu încapă nici un fel de discuție. Atunci de ce o preferă el?

Explicația e următoarea și iese din romanul însuși: Nastasia Filipovna, fiind o natură prăpăstioasă, merge sigur către moarte. Amorul ei pasionat, legăturile ei pasionale cu Rogojin, care era tot așa de pasionat și care la sfârșitul romanului o va și omori, duce la catastrofă.

Prințul Mișkin, înțelegând toate lucrurile printr-o intuiție directă, prevede catastrofa către care merge Nastasia Filipovna. El știe în același timp, cu intuiția pe care o are, că Aglaia, chiar dacă n'o va lua în căsătorie sau tocmai pentru că n'o va lua în căsătorie, va fi mai fericită.

Știe în același timp că Nastasia Filipovna, fără asistența lui morală, merge sigur la catastrofă și atunci, între cele două femei așa de diferite, el se pronunță pentru Nastasia Filipovna. Era singurul fel de a o salva, sacrificându-se de fapt pe el și expunându-se încă o dată batjocurii publice care a urmat inevitabil după această alegere. Dacă vă aduceți aminte din expunerea doctrinei starețului Zosima, știți că unul din comandamentele pe care le dă fraților lui călugări este acesta: "Iubiți pe om chiar în păcatele lui, căci aceasta este imaginea dragostei divine".

Ei bine, acesta este comandamentul moral pe care îl întrupează Mișkin; lui nu i se poate reproșa nici un fel de pasiune urâtă pentru această femeie și atunci înțelegem mai adânc sacrificiul moral, în toată

frumusețea lui, pe care prințul Mișkin îl face împotriva întregului oprobriu public.

Un alt episod interesant care scoate în evidență umilința îndelung răbdătoare a prințului Mișkin, este creat de Dostoievski după momentul moștenirii pe care o primește. Fiindcă moștenirea era colosală, o bandă întreagă de derbedei, printre care și ziaristi, îi înscenează un șantaj din cele mai magistrale. Într-o gazetă apare un articol în care, cu date precise după toate aparențele, se contesta prințului dreptul la moștenire și unul din acești derbedei se prezintă ca fiind fiul unchiului lui Mișkin și îi cere jumătate din moștenire. Scena se petrece într-o adunare cu generali, doamne, muzică, cu mult fast, tocmai pentru ca să apară mai puternic contrastul dintre blândețea prințului și grosolănia acestei bande de șantajisti. I se citește chiar articolul scris împotriva lui, nespun de injurios, dar prințul ascultă cu o nesfârșită răbdare totul și acceptă totul.

Nu reacționează în nici un fel, nu se mânie și, discutând cu ei rând pe rând, cu tactul blândetii lui, îi dezarmează, până când la sfârșit toți acești derbedei șantajisti își cer iertare pentru greșala făcută.

Firește că și acum prințul, prin felul lui de a reacționa, a părut din nou ridicol în această lume de oameni bine crescuți, dar la sfârșit, când toți acești derbedei și-au cerut scuze în fața lumii, rușinându-se de fapta lor, atunci s'a putut înțelege metoda învăluită în modestie, în ridicol și în simplitate de spirit, a prințului Mișkin: aceea *arăbdării și a umilinței*, capabilă să dezarmeze totul. În concepția lui Dostoievski, umilința — cum ne spune și unul din eroii acestui roman — este cea mai teribilă putere din lume, și aceasta este una din trăsăturile fundamentale nu numai ale prințului Mișkin, dar și una din trăsăturile fundamentale ale concepției creștine a lui Dostoievski. Umlința este cea mai teribilă forță din lume, pusă la îndemâna omului de Dumnezeu. Este acel adevăr pe care Mântuitorul îl exprimă așa de plastic: dacă ți se dă o palmă, întinde și obrazul celălalt. Este metoda prin care îl dezarmezi sigur pe adversar. Este acea metodă faimoasă pe care o întrebuințează astăzi Gandhi, acea rezistență pasivă a necooperării unui popor de peste 300 de milioane de locuitori, care astfel dezarmează marele imperiu britanic.

Această idee o găsim și la Tolstoi, exprimată în formula faimoasă: "Nu te opune răului!", dar la el capătă un caracter prea exclusiv. În spiritul Sfintei Evanghelii, nici unul dintre comandamentele morale și dintre regulile de viață nu capătă un caracter exclusiv și dominant asupra celorlalte.

Aceasta este o caracteristică a posibilităților morale pe care ni le pune la îndemână Sf. Evanghelie. Că un om sau alt om poate să ajungă la exces, întrebându-l în mod exclusiv unul din comandamentele morale, este altceva, însă Sf. Evanghelie nu recomandă în nici un caz să se ajungă la aceasta. La Dostoievski însă, această umilință excesivă, o teribilă forță în viață, face parte componentă din concepția lui întreagă, dar în concepția creștină nu e ceva exclusiv. Însă despre prințul Mișkin, practicant ireproșabil — de la începutul până la sfârșitul romanului — al dragostei creștine și al umilinței creștine, se poate spune că într'adevăr e un sfânt?

Este una din întrebările grave pe care le ridică acest roman. Eu răspund nu, în pofida calităților cu care îl îmbracă Dostoievski, și care nu se exprimă prin vorbe, ci de-a dreptul prin personalitatea lui, după modelul Sfintei Evanghelii; nu se poate spune în nici un caz că Dostoievski a reușit să creeze în prințul Mișkin o figură de sfânt modern. De ce?

Din pricina celor două defecte care îl însoțesc de la început. *A fi sfânt înseamnă în primul rând a avea în natura ta posibilitatea de renunțare.* Prințul Mișkin nu are în natura lui posibilitatea de a renunța. El renunță de cele mai multe ori din pricină că nu poate face altfel, și de aceea *renunțările lui nu au o valoare morală.* Ei bine, judecat din punctul de vedere al iubirii omenești, erotice, fecioria prințului Mișkin nu are nici o valoare morală, pentru că el nu poate fi dorit așa cum este. El nu face nici un efort de a renunța la iubirea erotică, fiindcă nu poate face altfel și aceasta nu poate avea o valoare morală. Pe urmă, prințul Mișkin are și un defect psihic. Acesta însă nu mi se pare că ar fi un argument așa de puternic împotriva sfințeniei prințului, pentru că o serie întreagă dintre sfinții creștini au avut asemenea defecte psihice și totuși Biserica i-a declarat sfinți. Epilepsia, prin urmare, nu poate fi un impediment ca eroul să poată ajunge la o înaltă moralitate. În trecut

vorbind, epilepsia e o boală de care însuși Dostoievski a suferit și o serie întreagă dintre eroii săi sunt epileptici, dar în concepția lui Dostoievski, epilepsia nu are nici un sens bun, nici un sens rău. Este pur și simplu o boală sufletească, nici diabolică, nici boală sacră, cum era socotită în vechime.

De unde știm aceasta? De la acest alter ego al lui Dostoievski, care a fost și el bolnav de epilepsie, prințul Mișkin, care mărturisește că epilepsia îi dă momente de extaz, de punere a eului său într'o supremă armonie cu tot cosmosul, și îi dă un fior de vecinătate cu Dumnezeu.

În același timp însă, în opera lui Dostoievski găsim epileptici care sfârșesc rău, cum este de pildă Smerdiakov din **Frații Karamazov** sau Kirillov din **Demonii**: unul ucide, celălalt se sinucide.

Acest defect psihic al prințului Mișkin va constitui un impediment prea puțin de ținut în seamă. Celălalt defect însă este un impediment serios în a-l socoti pe prințul Mișkin drept un sfânt modern. Se pare că și Dostoievski a văzut în cele din urmă acest neajuns al personajului pe care l-a iubit atât și a căutat pe altă bază să creeze un alt personaj, care să întrupeze cu mai mare amploare, în deplina normalitate a facultăților sale fizice și morale, sfîntenia creștină și ideea de iubire universală. Personajul acesta este Alioșa Karamazov din romanul **Frații Karamazov**.

Alioşa Karamazov, înruparea idealului creştin I

Dacă prinţul Mişkin este un personaj nedesăvârşit din punct de vedere al idealului creştin pe care voia să-l întrupeze Dostoievski, există o altă figură care într'adevăr ni se înfăţişează ireproşabilă din acest punct de vedere, şi anume Alioşa Karamazov din romanul **Fraţii Karamazov**. Când Dostoievski a plănuit să scrie acest ultim roman, îl voia de proporţii mult mai mari de cum a ieşit, deşi şi aşa este de proporţii destul de mari. E un roman în trei volume, pe care a vrut să-l intituleze **Viaţa unui mare păcătos**. Aici, Dostoievski vrea să discute nici mai mult, nici mai puţin decât problema supremă a spiritului uman, problema care l-a chinuit o viaţă întreagă.

În acest roman e condensată întreaga viaţă rusă, în tot complexul şi în tot ansamblul ei, căci intră aici aproape toate categoriile sociale ruse, afară de ţar.

Fraţii Karamazov este, prin urmare, o mare frescă a vieţii întregi ruse, aşa cum i se prezenta lui Dostoievski în actualitatea ei. Dar ceva mai mult decât atât, o mare frescă ce sfârşeşte prin acea viziune serafică a lui Dostoievski despre o societate creştină posibilă.

Această ultimă posibilitate o reprezintă în roman figura lui Alioşa Karamazov. În el culminează speranţele lui Dostoievski referitoare la o viaţă total creştină a unei societăţi ce trebuia să se nască de acum încolo. Cine citeşte **Fraţii Karamazov**, la sfârşit nu va avea deloc impresia că Alioşa Karamazov este eroul principal al romanului. Nici nu este un erou şi lucrul acesta îl ştia Dostoievski foarte bine, de

aceea a fost nevoit să facă o scurtă prefață la roman, în care el însuși atrăgea atenția asupra acestui lucru.

“Sunt sigur”, zice el, “că cititorii mei, la sfârșitul acestui roman, vor găsi că Alioșa Karamazov nu e eroul principal. Și totuși eu stăruie să le atrag atenția că Alioșa este eroul principal al romanului meu”. Îl invită pe cititor să citească acest roman cu foarte mare atenție, tocmai pentru ca să poată descoperi că Alioșa este eroul principal. Din punct de vedere artistic, ca operă literară, romanul **Frații Karamazov** are cu totul alte personaje principale; aici avea dreptate și Dostoievski, și au dreptate și cititorii. Ideologic însă, pentru cine urmărește atent dezvoltarea cugetării lui Dostoievski în romanul acesta, eroul principal în care culminează doctrina lui este într’adevăr Alioșa Karamazov.

Știți perfect de bine ce a izbutit să întrupeze în figura prințului Mișkin. Dostoievski vrea să dea cu tot dinadinsul o figură mult mai desăvârșită în Alioșa, și aceasta o spune atunci când ni-l înfățișează în capitolul al patrulea din volumul întâi al romanului. Îl descrie mai întâi și spune de la început: “Eroul meu de douăzeci de ani nu are nimic excepțional în el. N’are nici un defect fizic și nici unul moral. Nu are nici o calitate excepțională. Este, după părerea mea, un realist”, zice Dostoievski, “și nu are nimic mistic”. Aceasta e o concluzie aproape directă la prințul Mișkin, pe care îl creează mistic și al cărui misticism se datorează bolii fizice de care suferea prințul. Alioșa Karamazov are douăzeci de ani, este de statură mijlocie, rumen la față, debordând de sănătate, castaniu închis la păr, ochi cenușii adânci și foarte strălucitori.

Aceasta este descrierea lui fizică. Unul dintre criticii cei mai de seamă care au analizat opera lui Dostoievski, Volinski (să nu-l confundați cu Bielinski), și care a scris o carte închinată numai romanului **Frații Karamazov**, intitulată **Împărăția Karamazovilor**, tradusă și în limba germană, remarcând aceste trăsături fizice ale lui Alioșa despre care Dostoievski însuși spune foarte insistent că e răpitor de frumos, afirmă că această descriere corespunde întru totul idealului de frumusețe al poporului rus.

Închipuiți-vă că acest Alioșa, așa cum l-a văzut și l-a descris Dostoievski, este pentru ruși cum ar fi pentru noi figura lui Făt-Frumos, așa cum l-a văzut în frumusețea lui strălucitoare poporul român.

Sublinierea lui Volinski e prețioasă și foarte caracteristică, nu numai pentru fizicul lui Alioșa. Volinski îl aseamănă chiar cu vechile icoane de sfinți frumoși, aflătoare în bisericile ruse. Dar este caracteristică trăsătura aceasta și pentru psihicul lui Alioșa, pentru că acesta, așa cum e descris sufletește ca întrupare veritabilă a iubirii universale, reprezintă o formă ideală transfigurată, sublimată am zice — cu termenul acesta care mie nu-mi place și care aparține freudismului —, având calitățile cele mai înalte ale spiritului rus. Volinski spune că Alioșa nu e o realitate, nu e un personaj real, ci e încheșat din toate elementele nobile fizice și morale care se pot găsi în viața rusească.

Prin urmare, e un personaj sintetic și simbolic în care Dostoievski a voit să vadă transfigurat, prin vraja artei, poporul rus din viitor, transformat total prin flacăra iubirii și a desăvârșirii creștine.

În roman, Alioșa nu e angrenat în nici un conflict, el e un fel de existență permanentă deasupra acțiunii, participând neconținut la aceasta, prezent pretutindeni, fără însă ca prin pasiunile lui sau prin ceva din sufletul lui să fie personal interesat. Ce rol joacă atunci Alioșa în acest roman în care nu joacă, artistic vorbind, nici un rol? Romanul ne prezintă, cum v'am mai spus, două lumi suprapuse. Dedesubt, în subteranul romanului, e acel iad al patimilor dezlănțuite, pe care criticii ruși îl subsumează într'un singur cuvânt: *karamazovismul*. Ce este karamazovismul? Este tot elementul rău pe care-l cunoaștem din celelalte romane ale lui Dostoievski, elementul rău dezlănțuit fie în pasiuni carnale, fie în pasiuni intelectuale, până la suprema posibilitate a excesului. Este păcatul, prin urmare, care se desfășoară în toată infernala lui amploare, fie pe latura pasiunii carnale, fie pe a celei intelectuale, raționale. Karamazovismul e întrupat înainte de toate în bătrânul Karamazov, tatăl celor trei fiii. Bătrânul Karamazov, bogat, lubric, iubitor numai de bani și de femei, pentru care nu există femeie frumoasă și femeie urâtă, pentru el fiind tot una, numai femeie să fie, reprezintă ultima expresie a patimii cele mai telurice cu putință. Aș putea zice că e un personaj fioros de stricat. Din stofa acestui părinte s'au născut trei copii, având două mame. Din prima căsătorie, bătrânul Karamazov îl are pe Dmitri Karamazov. Din a doua căsătorie îi are pe ceilalți doi fii: Ivan și Alioșa. Dintr'o legătură infamă cu o cerșetoare tâmpită are al patrulea fiu, care trăiește ca lacheu în casa lui, Smerdiakov.

În fiecare din acești copii se răsfrânge, se perpetuează ceva din marile păcate ale tatălui lor, însă diminuate sau transformate.

Dmitri Karamazov, băiatul cel mare, este, ca și tatăl său, un desfrânat foarte simpatic, pentru că nu e numai desfrâu în el. Dmitri, fost ofițer, e un tânăr incult care n'a ajuns să-și pună marile probleme ale existenței din pricină că toată viața lui se dezlănțuie în pasiunea pentru femei și pentru chefuri. Dmitri e totuși un credincios. El crede în Dumnezeu și, în anumite momente grele prin care va trece acest erou, mai ales atunci când se află în închisoare, vorbirea lui e așa de lirică și se înalță așa de sus, încât devine asemenea psalmilor.

Al doilea frate, Ivan Karamazov, nu are absolut nici o asemănare cu Dmitri. Ivan este un intelectual, un filozof care trăiește numai prin creier. El nu are pasiuni carnale: sunt inexistente pentru el preocupările lui Dmitri. Pe Ivan îl interesează problemele filozofice; tot ce este viață în acest tânăr studios se transformă, în creierul lui, în problemă metafizică irezolvabilă. Ivan Karamazov este cel care creează în acest roman celebra **Legendă a Marelui Inchizitor**. El este autorul acestei legende pe care, într'o cârciumă modestă, într'o seară, o citește lui Alioșa. Tot el este cel căruia i se arată diavolul într'un mod foarte echivoc, încât nu știi dacă într'adevăr diavolul a fost un alter-ego al lui Ivan, aflat în momentul acela în stare de febră, de aiureală. Caracteristica acestor două personaje, a acestor frați e următoarea: personalitatea lor, a fiecăruia, e despăcată în două, de aceea este tragică. Dmitri e un om a cărui existență se zbate între două porniri: o pornire către rău, la care el nu poate rezista și se dă în întregime, și o pornire către bine pe care o simte, dar nu poate să ajungă la realizarea ei decât numai la sfârșitul acestui roman, într'a doua existență pe care noi n'o mai vedem. Ivan e o existență de asemenea sfâșiată în două, însă nu de o pasiune vitală ca Dmitri, ci sfâșiat în două de pasiunea lui intelectuală, de această problematică eternă, în forma căreia i se prezintă lui existența.

Smerdiakov, celălalt frate, fiul natural al bătrânului Karamazov, e o stârpitură umană, incapabil de această sfâșiere interioară măcar. El e un fel de rău în sine, iremediabil.

La antipodul lui Smerdiakov, tot așa nedespăcat ca și el, stă Alioșa Karamazov. Personalitatea lui Alioșa e de la început până la sfârșit întreagă, nu prezintă nici un fel de problemă lăuntrică, nici un fel

de sfășiere între două sau mai multe porniri. Este un om întreg fără să aibă nimic excepțional, nici în bine, nici în rău; este prin excelență o chintesență a mediocrității umane, și este semnificativ că Dostoievski l-a gândit așa. Nu este locul și nici timp nu am să vă povestesc fabula acestui roman. E o poveste cu desfrâu și femei pentru care bătrânul Karamazov și fiul său Dmitri se bat ca orbii. De aici decurge și uciderea bătrânului Karamazov de către această stârpitură, Smerdiakov, propriul lui copil natural; de aici decurge și marele proces în care, după toate probele care se aduc în fața judecății și în care Dostoievski ironizează imperfecțiunea judecății umane, Mitea Karamazov este considerat ucigașul tatălui său și totuși el nu avea nimic comun cu crima aceasta. Știți cum se termină romanul: Mitea e condamnat; Alioșa, printr'un truc, izbutește să-i cumpere pe paznici; dă drumul fratelui său și se încătușează el în lanțurile lui Dmitri. Dmitri fuge în lume pentru a începe o viață nouă și mai bună. Alioșa e judecat la rândul lui și, fiind găsit nevinovat, e lăsat liber.

Aceasta e povestea romanului. E povestirea unei patimi groaznice, cum rareori un geniu literar a putut s'o descrie atât de covârșitor și impresionant.

Deasupra acestui infern de patimi, pe un plan mult superior, se află mănăstirea rusă. Această mănăstire se găsește la marginea orașului, în apropierea unei păduri. Și aici e descrisă, cu tot realismul, viața unei mănăstiri ruse, prezentându-ne cele mai variate tipuri de monahi.

Aceste tipuri de monahi se subțiază treptat și se sintetizează în figura grandioasă a starețului Zosima. Zosima, aș putea zice, e turla spirituală prin care se înalță spre cer această mănăstire și acest roman însuși. Doctrina lui o cunoașteți din expunerea unei prelegeri trecute.

Prin urmare, toată Rusia cu toate patimile ei se găsește descrisă în acest roman; viața intelectuală cu toată problematica ei, acea viață a intelectualilor dinainte de război, caracteristică prin această supremă atitudine: pentru sau împotriva lui Dumnezeu. Unde se adunau doi tineri ruși, era aproape inevitabilă discuția despre existența lui Dumnezeu. Această trăsătură a vieții ruse intelectuale dinainte de război o reprezintă în special Ivan Karamazov.

Și lumea țărănească este participantă în acest roman, deși de obicei nu apare în literatura lui Dostoievski. Participă neconținut în cugetarea lui, dar foarte puțin în literatura lui.

În acest roman însă participă și țărănimea la marele proces ce i se face lui Mitea Karamazov, ca martori la jurați, și această țărănime e magistral descrisă de Dostoievski, cu toată mentalitatea ei. În paranteză fie zis, poate că țărănimea nu participă atât la opera lui Dostoievski, din pricină că Dostoievski e un orășean. Are într'adevăr amintiri foarte frumoase despre țărani, din copilăria lui, însă Dostoievski trăiește la oraș. Viziunea lui de viață e o viziune urbană, orășenească. Aproape toți eroii lui Dostoievski sunt orășeni.

Ca gânditor însă, întreaga lui cugetare e închinată țărănimii, și atunci când e vorba de sfânta Rusie, el se gândește în primul rând la țărănimea care alcătuiește Rusia. Prin urmare, pe de o parte avem satul și orașul; pe de altă parte e reprezentată toată viața spirituală rusă în această mănăstire ce planează deasupra infernului din roman. Două lumi deosebite: una a vieții care colcăie în infernul patimilor, alta liniștită, extatică, a monahilor.

Una, un dinamism vijelios, în dezlănțuiri de uragane ale patimilor; alta, o lume statică și extatică, o viziune contemplativă, o viziune creștină. Acesta e, în linii generale, ultimul roman care culminează și în opera literară, dar și în concepția lui Dostoievski. Ce rol joacă Alioșa în acest roman?

Deși nici prin pasiunile lui carnale, nici prin cele intelectuale nu participă la nici unul din conflictele ce se ciocnesc și se rezolvă în roman, totuși el este prezent pretutindeni; e prezent și în mănăstire, fiindcă e novice de un an de zile și este ucenicul starețului Zosima.

E prezent în această lume infernală, fiindcă păstrează neconținut legăturile cu frații, cu tatăl și cu cealaltă lume din roman. Nu vorbește ca prințul Mișkin, deși ei sunt eroii supremi ai lui Dostoievski. Sunt foarte puține vorbele lui presărate în acest roman. El ascultă și acționează. Nu se poate extrage din tot romanul nici o cugetare formulată de Alioșa. Cugetarea creștină o formulează, cum știți, Zosima, în acea biografie și doctrină pe care i-o transcrie, ca ucenic, Alioșa. Cum acționează Alioșa în acest roman? Ca spirit al păcii și al iubirii, de la început până la sfârșit. El este legătura de unire neconținută și între cele două lumi suprapuse: a mănăstirii și a patimilor, și între fiecare dintre aceste personaje. La începutul romanului, fiindcă e o mare disensiune în familia Karamazovilor pe chestiuni de bani, o disensiune transformată într'o

vrăjmășie de moarte aproape, între Mitea și tatăl său, el își adună frații și tatăl și îi prezintă starețului Zosima, ca unui suprem judecător, să facă pace în această familie turmentată de patimi.

Este primul act cu care se recomandă Alioșa. Prin urmare, un spirit al păcii care vrea să aducă familia lui în fața marelui său maestru spiritual, starețul Zosima. Așa va lucra neconținut în tot cursul romanului.

O altă caracteristică a lui Alioșa Karamazov este următoarea: toată lumea îl iubește; oamenii care se urăsc între ei până la moarte se întâlnesc totuși în iubirea pentru acest serafic personaj.

Bătrânul Karamazov nu-i iubește pe nici unul din fiii săi. Pe Alioșa însă îl iubește. Singurele cuvinte de drăgălășenie sufletească pe care le are bătrânul sunt pentru Alioșa. Mitea îl numește “înger” sau “heruvim”, și îi spune neconținut: “tu ești o ființă cu totul superioară”.

Ivan, care e un mizantrop iremediabil, emite o teorie filozofică conform căreia e imposibil să iubim creștinește pe aproapele nostru, iar dacă ar fi vorba de iubirea oamenilor, nu putem să-i iubim decât de la distanță, în mod abstract; de aproape e imposibil, fiindcă îi vedem în toată mizeria și defectele lor. Totuși și el îl iubește pe Alioșa. Atunci când compune poemul **Legenda Marelui Inchizitor**, în care și-a realizat întreaga lui filozofie, întregul lui fel de a gândi, Alioșa este acela căruia i-o citește, fiindcă numai la părerea lui ține. Grușenka, una din eroinele romanului — aceea pentru care se ceartă aproape până la ucidere bătrânul tată cu fiul său Dmitri —, îl numește “lună nouă”.

Există numai doi inși care în mod iremediabil nu-l pot suporta: e Smerdiakov, care simte oroare de orice puritate morală. Mai este cineva care v-ar putea interesa și, când veți citi romanul, vă recomand să-i acordați o deosebită atenție: acest personaj e seminaristul Rahitin. El joacă unul din cele mai odioase roluri în roman, ca și Smerdiakov, și nu-l poate suporta pe Alioșa. Vrea la un moment dat chiar să-l ducă în ispită, nebănuind superioritatea morală incontestabilă a lui Alioșa.

În paranteză fie zis, nu-mi mai aduc aminte în care din aceste trei romane, **Idiotul**, **Demonii** sau **Frații Karamazov**, Dostoievski spune că nenorocirea Rusiei o vor aduce liberalii și seminariștii.

Ca să înțelegeți lucrul acesta — eu n'am cunoscut seminariști ruși —, vă spun numai atât: Stalin, dictatorul suprem al Moscovei de astăzi, e un fost seminarist. Vedeți că Dostoievski n'a întrupat supremul

ideal de viață creștină, cum ne-am fi așteptat, într'un seminarist sau într'un teolog. Totuși se vede treaba că seminaristii aceștia ruși, despre care Dostoievski are și în articolele sale foarte crude păreri, se prezentau în așa fel încât nu puteau în nici un fel să câștige iubirea genialului scriitor.

Nu știu ce fel de seminarii va fi avut Rusia, nu vorbesc aici de seminariile noastre, dar ați putea să vă faceți o idee de la frunzașii basarabeni ai vieții noastre de astăzi. Să știți că în cea mai mare parte ei sunt foști seminaristi. Eu, care am fost profesor 6 ani de zile la Facultatea de Teologie din Chișinău, n'am întâlnit mai mari dușmani ai facultății decât acești politicaștri basarabeni, foști seminaristi ruși. Prin urmare, revenind la eroul nostru, numai două personaje îl urăsc, sau nu pot să-l iubească pe Alioșa; Smerdiakov, care e ultima otreapă, o stârpitură umană, și acest Rahitin, care joacă un rol așa de odios în roman, încât mi-e rușine să-i spun pe nume.

Însă toată cealaltă lume îl iubește pe acest tânăr: fie femeile care se mișcă în acest roman și în jurul cărora se înnoadă marile conflicte pasionale ale romanului, fie bărbații care populează acest roman.

Femeile însă nu-l iubesc în felul cum v'ați închipui, deși Alioșa e cel mai frumos erou din roman: e un tânăr răpitor de frumos. Și aceasta este încă una din caracteristicile lui; pentru a-l defini mai bine, Dostoievski ni-l înfățișează chiar ca îndrăgostit, și într'adevăr este la un moment dat în roman o dragoste care se înfiripă între Alioșa și o fată de 16 ani, Liza Poklakov. E cea mai frumoasă iubire care se poate prezenta într'un roman și mai ales într'un roman de Dostoievski, în care toate iubirile sunt pasionale și catastrofale. Această iubire are ceva cu desăvârșire pur și cu desăvârșire feciorelnic. Deși Alioșa e ucenic la mănăstire, deși intenția lui e să se călugărească, starețul Zosima i-a poruncit ca viața lui să se petreacă în lume, pentru că el e făcut să se lupte direct cu răul în lume, să ia viața în piept. Pentru aceasta, el se va căsători cu Liza Poklakov, dar această chestiune nu e vorba să se petreacă imediat în roman, ci e ceva care aparține viitorului. Treptat-treptat, prietenia lui cu Liza se dezvoltă într'adevăr într'o iubire cu desăvârșire castă. Iubirea însă este viață și viața e rusă. Aici urmează o analiză extraordinar de fină a psihologiei feminine, ca de fapt în toate romanele lui Dostoievski.

Liza, iubindu-l pe Alioșa, observă la un moment dat că el nu are nimic care să pasioneze, cu toată strălucitoarea lui frumusețe. Îi spune chiar aceste vorbe, fiindcă e o fată foarte ingenuă. Zice: "Alioșa, să presupunem că ne-am căsători. Eu cred că vei fi un așa bărbat, încât dacă după tine aș iubi pe al doilea, tu ai fi în stare să-mi duci biletul meu de dragoste la ibovnic și poate să-mi aduci și răspuns înapoi!" Ce se petrecea în sufletul acestei fete? Aici e un lucru foarte interesant pentru cunoașterea psihologiei umane. Ea îl cunoscuse în același timp pe Ivan. Ivan Karamazov era tânărul care se putea prezenta în fața unei tinere fete cu ceva extraordinar de interesant, căci Ivan era o natură diabolică. Acest diabolism, acest demonism al personalității lui Ivan era tocmai elementul care putea să stârnească pasiune în sufletul unei fete. Toată frumusețea lui Alioșa nu putea stârni în ea decât o admirație curată, ireproșabilă din punct de vedere moral, dar atât. Ceea ce își dorea această fată, să fie chinuită, mistuită de pasiune, nu putea să fie stârnit în sufletul ei decât de un personaj cu suflet diabolic, cu suflet demonic, cum era Ivan. În general vorbind, atunci când e vorba de iubire erotică, nu de cea umană, creștină, în romanele lui Dostoievski aceasta e prezentată întotdeauna sub un aspect aproape infernal. În concepția lui Dostoievski, iubirea erotică are ceva infernal, e întrupată în cele mai mari catastrofe, în dezlănțuiri pasionale ale cărnii. N'am greși și n'am exagera dacă am spune că Dostoievski e aproape gata să condamne ca un rău iubirea carnală dintre cele două sexe. Aceasta reiese din toate descrierile ce populează romanele lui Dostoievski. Acei care nu l-ați citit încă, să nu vă închipuiți că aveți de a face cu ceva pornografic, însă nu există nici un scriitor — și aici e excepționala artă a lui Dostoievski — care să fi descris păcatele umane cu atâta învăluire și cu atâta decență, încât oricine îi citește romanele fără să se poată simți jignit, oricât de pasional ar fi fost descris amorul. În general vorbind, toate patimile pe care le descrie Dostoievski, cu toată culoarea lor infernală, sunt așa de decent prezentate, cu expresii diferite, încât nu există nimic care ar putea să corupă, să seducă un suflet cast. Aceasta e caracteristica marii arte a lui Dostoievski, spre deosebire de romancierii de astăzi bunăoară, care din mercantilism mai ales, caută să spună tuturor lucrurilor pe numele lor, cât se poate de vulgar, pentru a atâta pasiunea și curiozitatea cititorilor care să alerge și să le cumpere cărțile. La Dostoievski nimic

din toate acestea nu există. Totul e prezent cu maximum de decență, ceea ce aproape nu mai întâlniți astăzi.

Și revenind la Alioșa: ce vrea să ne spună Dostoievski când îl descrie pe Alioșa în acest fel, chiar în ipostaza lui de îndrăgostit la vârsta de douăzeci de ani? El stârnește admirație din partea unei fete, dar nu pasiune carnală. Aici tot Volinski observă că personajul acesta al lui Dostoievski vrea să simbolizeze tot ceea ce e instinct sănătos, fie trupesc, fie metafizic, în poporul rus. Și atunci, în iubirea și în visurile nevinovate pe care le clădește el pe seama unei căsătorii ce va fi în viitor, căsătorie însă care nu se face în roman, izbucnește transfigurat însuși instinctul fizic, bărbătesc al lui Alioșa care e în toate facultățile sale trupesti și se bucură de cea mai ireproșabilă sănătate.

La drept vorbind, Alioșa, din punct de vedere fizic, e un tip de animal, v'aș putea spune. Din punct de vedere erotic, animalul e cel mai cast dintre făpturile pe care le-a făcut Dumnezeu. Acesta este însuși instinctul erotic al lui Alioșa. El știe că acest instinct nu se va satisface decât atunci când legea va îngădui, cum spune la un moment dat, descriindu-se pe el însuși iubitei lui, Liza Poklakov.

Nu e nici o aberație în această concepție a lui Dostoievski. Eu m'am ocupat o dată, într'o serie de lecții la Chișinău, despre filozofia doctorului Nicolae Paulescu, care după modesta mea părere a fost cel mai mare filozof român. În filozofia doctorului Paulescu — așa de puțin cunoscută și vă recomand s'o citiți — există un capitol care va îndreptăți renumele de mare gânditor: capitolul său despre instincte.

Nimeni, dintre gânditorii europeni până la Paulescu, n'a dat o definiție mai justă, mai științifică și mai întemeiată a instinctelor, dar felul cum concepe el aceste instincte e cu totul acceptabil pentru concepția noastră creștină. În limbajul obișnuit, când spunem "instincte", noi înțelegem partea rea din om.

Dacă citiți filozofia lui Paulescu, veți vedea că partea cea mai bună din omul fizic sunt aceste instincte. De ce? Savantul concepe prin instincte inteligența divină infuzată în natura organică a acestui om de însuși Creatorul lui. De aceea aceste instincte au calitatea de a funcționa ireproșabil. De ce bunăoară viața animalelor se petrece într'o ordine așa de ireproșabilă? V'ați întrebat vreodată? Paulescu răspunde magistral

prin filozofia lui: fiindcă aceste animale nu se abat niciodată de la funcția divină a instinctelor.

Toată viața lor e condusă de instincte, prin care el înțelege un fel de inteligență impersonală care, dăinuind în animale, judecă pentru ele, fără ca animalele să-și dea seama.

E o cugetare prin urmare universală, vie, eternă, activă, care acționează prin fiecare vietate a acestei lumi și, dispensând aceste vietăți de a cugeta ele personal, izbutește astfel să dea o viață organică, o viață vie și ireproșabilă. Instinctul, prin urmare, după concepția lui Paulescu, e această inteligență impersonală, infuzată de Dumnezeu în lumea organică, prin puterea căreia trăiește ireproșabil .

Cu omul însă se schimbă treaba. Instinctul uman poate deraia, fiindcă omul, față de celelalte viețuitoare ale naturii, are de la Dumnezeu privilegiul liberului arbitru. Fiind singura ființă în univers care poate uza de liberul arbitru și care, prin urmare, poate dispune de el și de libertatea lui, are în același timp și posibilitatea de a transforma instinctele din el fie în bine, fie în rău. De cele mai multe ori, omul transformă instinctele sale în rău, le alterează în sensul rău, ceea ce constituie o deviere de la adevărata lor destinație. Această deviere spre rău a instinctelor creează în lumea umană infernul patimilor, după concepția lui Paulescu. Însăși definiția patimii, este aceasta: devierea unui instinct de la funcțiunea divină.

Și atunci înțelegeți mai bine, în lumina acestei filozofii a instinctelor, concepția pe care a pus-o Dostoievski în personajul acesta cu totul și cu totul pur, Alioșa Karamazov. Însuși instinctul erotic, una dintre laturile care îl caracterizează pe Dostoievski, trăiește nealterat, în stare de puritate naturală în acest personaj, și nu e capabil să devieze și să taie în personalitatea eroului nostru acea tragică despicătură care alcătuiește de cele mai multe ori conflictul dintr'un ego și un alter ego, după profundele cuvinte pe care le-a rostit Sf. Apostol Pavel: "văd o altă lege în membrele mele, de care sunt îndemnat să fac răul pe care nu-l voiesc, iar nu binele pe care îl voiesc." Alioșa Karamazov e un personaj scutit de această lege aproape fatală a membrilor noastre, ca să folosesc cuvintele Apostolului Pavel.

De aceea i se reproșează lui Dostoievski că n'a creat un om real, un om de toate zilele, ci un om ideal, o mare speranță, cum zice Volinski

însuși: Alioșa Karamazov e o mare speranță a lui Dostoievski pentru societatea creștină viitoare.

În lecția următoare vom căuta să completăm cu celelalte elemente din roman această figură în care culminează opera sa.

Alioşa Karamazov

II

Continuăm astăzi să ne ocupăm de personalitatea lui Alioşa Karamazov, eroul prin excelenţă iubit de Dostoievski. Am făcut cunoştinţă în prelegerea trecută cu o parte din firea acestui adolescent. Vom căuta astăzi să-i scoatem în evidenţă încă o parte din trăsăturile sale sufleteşti, raportate la anumite fapte prin care Dostoievski îl defineşte. Am spus de la început că Dostoievski atrage atenţia cititorului asupra acestui erou, că e vorba de un om cu totul şi cu totul normal; e un om care n'are nici un fel de însuşiri excepţionale şi că tocmai în această normală mediocritate vede Dostoievski posibilitatea naturală de reformă a omului, posibilitate naturală la care, fără îndoială, se adaugă forţele spirituale ale creştinătăţii, ale Bisericii.

André Gide, al cărui nume desigur că vă este cunoscut, fiind şi romancier, a scris între altele şi o carte despre Dostoievski. În paranteză fie zis, în Europa există un popor care într'adevăr, din cele ce scriu oamenii săi aleşi, se dovedeşte incapabil să înţeleagă celelalte popoare. Acest popor e poporul francez. Nu e nici un fel de pornire faţă de poporul francez şi de geniul francez, pe care toată lumea îl admiră, dar poporul francez, geniul francez îşi e atât de suficient, încât parcă nici nu are nevoie să se străduiască pentru a înţelege celelalte popoare. Eu nu am văzut critici francezi, bunăoară, care să dea dovadă că pot înţelege geniul altor popoare. E un lucru de altfel cunoscut şi de celelalte popoare. Gide a voit cu tot dinadinsul să scrie o carte în care să dea dovadă că el îl înţelege pe Dostoievski şi geniul rus, şi a scris o carte

foarte slabă în care, după sfortări de 250-300 de pagini, observă și el la sfârșit că, încercând să-l analizeze pe Dostoievski, s'a analizat mai mult pe el însuși prin Dostoievski.

Cartea, într'adevăr, are o serie de observații foarte interesante, pentru că A. Gide e un om foarte inteligent, are o inteligență foarte subtilă, dar în totalitatea ei e una dintre cele mai străine cărți de firea lui Dostoievski, din câte s'au scris despre el, deși între francezi nu s'a dat exemplul unei alte cărți prin care un scriitor francez să se fi putut apropia de Dostoievski. Mai mult decât toți mi se pare că s'a apropiat dl. Jacques Maritain, care n'a scris o carte specială, dar în câteva pasaje despre Dostoievski sau în notele despre textele sale dă dovadă de mult mai multă înțelegere decât dl. Gide, care nu înțelege nimic din Dostoievski, după cum dovedește în frumoasa și prețioasa sa carte **Defense de l'occident**. În această carte, pe care v'o recomand, spune printre alte aberații și pe aceasta: toți marii reformatori ai omenirii, toate geniile omenirii au fost anormale, au dat dovadă de anormalitate și că, prin urmare, dacă e vorba să vedem în Dostoievski un mare reformator, aceasta se datorează anormalității lui; de aceea sunt prețioase ideile pe care ni le pune în față, de a reforma umanitatea, prin această anormalitate. Dl. A. Gide stăruie cu o subtilă și suspectă satisfacție asupra acestei anormalități, fiind el însuși unul dintre cei mai detracți oameni din câți trăiesc astăzi. Și aici într'adevăr se glorifică pe sine, anormalitatea lui Dostoievski fiind cu totul de altă natură decât a d-lui Gide, un distins discipol al lui Oscar Wilde.

Aceasta nu e o idee nouă a d-lui Gide, care privește lucrurile foarte subiectiv. E o idee pe care veacul al XIX-lea a exprimat-o, cu un răspuns extraordinar pentru vremea aceea. Un evreu, Max Morday, a scris între altele o carte intitulată **Degenerarea** — tradusă pe vremuri și în românește —, în care demonstrează că toate geniile reformatoare care au deschis căi noi omenirii au dat dovadă de anormalitate și mai ales de degenerescență.

Că un geniu nu e un lucru normal, aceasta e de la sine înțeles, dar că un geniu înseamnă neapărat degenerescență, aceasta nu e deloc de la sine înțeles. Fiindcă un geniu este evident întotdeauna anormal, prin potențele maxime care sunt condensate în el, dar această anormalitate

nu înseamnă deloc degenerescență, ci, dimpotrivă, o normalitate ridicată până la maximum de posibilități ale spiritului uman.

Prin aceasta evident că un geniu întrece orice proporții normale cu care e obișnuit spiritul nostru omenesc, dar această anormalitate e o supranormalitate, nu este o subnormalitate, adică o degenerescență cum vrea să creadă cu mare plăcere, de altfel, dl. A. Gide, care el însuși e un scriitor de un talent deosebit, dar nu un geniu.

Dostoievski, bolnav cum era, își dădea seama că boala lui nu e ceva recomandabil semenilor săi, și atunci, neputându-se da pe sine exemplu — știți că psihologia oamenilor mari e în special egocentrică, plăcându-le să se dea pe sine însuși exemplu celorlalți, să se creadă exemplul suprem după care trebuie să se modeleze umanitatea — a căutat să pună în fața umanității un alt exemplu, care să nu semene cu el. Alioșa Karainazov, asupra normalității căruia stăruie el așa de intens și de repetat, e o figură născută tocmai din regretul lui Dostoievski de a nu fi fost el însuși ca Alioșa și din dorința de a crea ceva cu totul normal, pe care să-l poată da ca exemplu sugestiv semenilor săi.

Alioșa, prin urmare, e conceput în contrast izbitor cu ideea pe care Dostoievski o avea despre sine. Unul din cuvintele pe care le spune el în legătură cu Alioșa e acesta: nu minunea naște credința, ci credința naște minunea; nu minunea exterioară condiționează prin urmare credința noastră religioasă, ci credința noastră religioasă e aceea care face minunea.

Acest cuvânt îl spune Dostoievski pentru a caracteriza mai de aproape religiozitatea lui Alioșa, după ce printr'o serie de fapte și împrejurări îi caracterizează normalitatea sa, perfectă sa sănătate trupească. Prin această cugetare, Dostoievski caută să ne definească normalitatea religiozității lui Alioșa și îl pune, într'adevăr, pentru a-i încerca religiozitatea, în fața unui lucru teribil. Starețul Zosima, pe care Alioșa îl adora și în cuvântul căruia credea cu toată puterea lui sufletească, moare. Mulți, în timpul vieții lui, îl crezuseră aproape un sfânt. Acum, cei care au venit de atâtea și atâtea ori la el, ascultându-i sfaturile mântuitoare, sufletul acela spiritual care făcea atâta bine răspândindu-se în adieri în jurul lui, așteptau într'adevăr în jurul cadavrului lui Zosima să se petreacă minunea. Ce minune așteptau ei? Sfinții, așa știau acești oameni, nu putrezesc, însă cu leșul lui Zosima se

întâmplă un lucru groaznic: imediat după ce starețul și-a dat duhul, leșul lui intră în putrefacție și eliberează un miros insuportabil în chilia mănăstirească unde era așezat.

Faptul acesta i-a clătinat pe mulți în credința lor și în încrederea pe care o avuseseră în puterea spirituală, duhovnicească a lui Zosima, dar l-a clătinat pentru moment și pe Alioșa. Se pare că Alioșa însuși s'ar fi așteptat ca veneratul duhovnic să nu putrezească, să fie un semn de la Dumnezeu că omul acesta a fost, dacă nu un sfânt, aproape un sfânt. Toată dragostea lui profundă pentru stareț e contrariată prin această groaznică realitate, în lumina căreia trebuie să considere el acum moartea lui Zosima, nu însăși semnificația învățăturii lui.

E cu tot sufletul lui aproape de revoltă. Repetă, într'un moment de îndoială dureroasă, cuvintele aproape injurioase pe care fratele său Ivan Karamazov le spunea la adresa divinității, considerând nedreptățile din lume. Nu-i lipsește nici ispita în acest moment de descumpănire, de dezechilibru sufletesc, de îndoială tragică creată în sufletul lui de moartea lui Zosima și putrefacția în care intrase cadavrul. Ispita i se oferă imediat în forma amicului nostru Rahitin, seminaristul care, raționalist din fire, încearcă să-i pună o serie de probleme, de chestiuni tocmai pentru a-i spulbera orice urmă de credință, profitând de momentele de îndoială. Neizbutind pe calea acestei ispitiri spirituale, Rahitin încearcă pe calea celei pasionale. Grușenka, frumoasa prostituată care îi sedusese și pe bătrânul Karamazov și pe Mitea, fratele lui Alioșa, și atâta lume din jurul ei, era foarte jignită că Alioșa nu-i acorda nici un fel de atenție pasională, de aceea pune la cale seducerea lui Alioșa cu ajutorul lui Rahitin, pe care îl plătea pentru aceasta cu 25 de ruble.

Alioșa primește această propunere tocmai în momentul greu al îndoielilor sale, când cadavrul starețului Zosima zăcea încă neîngropat, și îi face Grușencăi o vizită. Ea îl tratează cu șampanie, voind să-l amețească, i se azvârle pe genunchi; era o femeie foarte seducătoare, însă în tot timpul acestei vizite, Alioșa se poartă cu atâta înaltă demnitate și atât sentiment uman față de această prostituată care vrea să-l seducă, încât în cele din urmă, ea îi cade în genunchi, cerându-i iertare pentru ceea ce voia să facă cu el.

Nici un fel de ispită prin urmare, nici de ordin intelectual, care au sedus pe atâția din eroii lui Dostoievski, nici de ordin pasional, care

au sedus cealaltă parte a eroilor lui Dostoievski, nu-l derutează pe Alioșa, cu toate că el se găsea într'un moment de crâncenă îndoială.

Cu acest sentiment de dreptate lezată — lui i se părea că Dumnezeu îl nedreptățise pe starețul Zosima, făcându-l de râsul lumii, prin această așa de rapidă putrezire a trupului său —, cu acest sentiment de durere se întoarce seara la mănăstire, în jurul catafalcului starețului. Aici are loc unul dintre cele mai frumoase, mai înalte și mai semnificative capitole de literatură ce se pot citi vreodată; e faimosul capitol intitulat **Nunta de la Cana**, pe care Merejkovski își întemeiază aproape toată gândirea lui filozofică. Ce este această **Nuntă de la Cana**, faimoasă în toată literatura dostoievskiană? Între pericopele evanghelice care se citesc la moartea unui monah, e și aceasta cu **Nunta de la Cana Galileii**, minunea prefacerii apei în vin. Pare așa de ciudat, pare într'adevăr tot ce poate să fie mai paradoxal ca ideea de înmormântare să se apropie de ideea de nuntă. Când a intrat Alioșa, se citea tocmai această pagină din Evanghelie. Pe măsură ce ascultă, își face reflecțiile lui de om obosit. Când pasajul din Sf. Evanghelie se termină, Alioșa adoarme, dar dormind ca și cum nimic nu s'ar fi întâmplat, ca și cum nu s'ar fi întâmplat această trecere în vis, nunta de la Cana Galileii continuă să se desfășoare mai departe în somnul lui, trecând din Evanghelie direct în vis. Această nuntă îi apare deodată răsturnată în ordinea ei supranaturală; îl vede pe starețul Zosima, vesel, petrece împreună cu ei, bea el însuși din vinul care se obținuse din apă și este de o cerească veselie; cu această veselie îl întâmpină pe Alioșa și îl îndeamnă să privească și el strălucirea de soare a mirelui acestei lumi, care participă la nuntă.

După această scenă cu visul și această viziune magnifică a unei nunți cerești, a unei nunți răsfrânte dincolo, în lumea supranaturală, Alioșa se deșteaptă și nimic din îndoiala lui de mai înainte nu mai e în sufletul lui. Iese afară în noapte; era un cer înstelat, cum rareori se poate vedea, o noapte clară, albastră, în care însuși pământul se sărută cu cerul, și în această noapte sufletul lui se desface într'un înalt extaz de religiozitate, fără nimic anormal sau excepțional în el. Orice urmă de îndoială dispăruse din sufletul acestui tânăr și acum lucrurile i se păreau că își au mersul lor normal și că starețul Zosima n'a fost deloc nedreptățit, căci Dumnezeu a făcut ca trupul lui să putrezească imediat.

Ce legătură este între această nuntă de la Cana Galileii și între faptul groaznic al putrezirii trupului starețului Zosima? Și care e adevărul pe care îl exprimă Dostoievski aici, când prin acest vis, prin această nuntă ne face să credem că sufletul lui Alioșa s'a împăcat cu totul? Este acea idee din Evanghelia de la Ioan, care îi plăcea atât de mult lui Dostoievski și pe care o citează atât de des și prin gura starețului Zosima, dar și direct, foarte deseori în cugetarea lui: "Dacă bobul de grâu plantat în pământ nu putrezește, el rămâne sterp; dar dacă bobul de grâu aruncat pe pământ putrezește, atunci dă roadă multă". Aici e ideea marii transfigurări care stă de fapt la baza întregului creștinism, căci ce este în esență creștinismul, decât această transfigurare a naturii către o ordine supranaturală?

Prima minune pe care Mântuitorul a săvârșit-o în activitatea sa pământească a fost această transformare a apei în vin, această supranaturalizare a vieții, a naturii însăși. De ce a făcut această transformare a apei în vin? Pentru ca lumea să aibă mai multă bucurie, a trebuit ca divinul Învățător să transforme apa în vin. În viziunea pe care o are Alioșa, a acestei nunți cerești, luminată de o bucurie care a fost dată prin sorbirea vinului, îl vede în cer pe starețul Zosima și atunci ce importanță mai avea faptul că trupul lui intrase deja în putrefacție? Când, în credința lui, Alioșa îl vedea dincolo, transformat total, supranaturalizat, trecut din ordinea pământească în ordinea cerească, atunci tocmai această putrefacție își capătă sensul ei adevărat, ca bobul de grâu care trebuie întâi să putrezească, pentru ca din el să se ridice lujerul fraged ce va purta roadă mult mai departe.

Acesta e sensul apropierii dintre nunta de la Cana Galileii și faptul groaznic al putrezirii lui Zosima pe catafalc, apropiere pe care o face Dostoievski tocmai pentru a defini mai clar pentru noi credința și natura credinței religioase a lui Alioșa.

O altă scenă tot așa de semnificativă, care completează personalitatea lui Alioșa, e aceea a copiilor; n'am să vă povestesc această scenă. E iarăși una dintre cele mai frumoase și mai sfâșietoare bucăți ce se pot citi. E povestea acestui Iliușa, un copil de școală care, pentru a apăra onoarea părintelui său, ajunge în cele din urmă să se îmbolnăvească și să moară. Colegii de școală, care îl prigoniseră și îl batjocoriseră pentru că avea un tată infam, cu nume rău, sub influența

iubirii lui Alioșa Karamazov, un fel de apostol al acestor copii, se adună în jurul patului sărac unde zăcea Iliușa și treptat, treptat, sufletele lor se transformă complet, asistând și participând la suferința prietenului lor de școală.

Alioșa își începe misiunea lui de creștin în lume prin acești copii: îi face să participe la toată desfășurarea bolii lui Iliușa și a înmormântării lui, iar ei participă cu un entuziasm într'adevăr extraordinar, care te covârșește pe tine, cititor.

De unde acești copii își arătaseră înainte, în cea mai mare parte, latura meschină care e în fiecare din noi, chiar dacă suntem copii, treptat, treptat, încălziți de flacăra acestei realități a vieții lui Iliușa, a suferinței și morții lui, se dezvoltă în ei un elan nemăsurat de iubire și de emoție: unul pentru alții și toți pentru Iliușa, la un loc. Ei duc coșciugul pe umeri, de unde până atunci îl bătuseră cu pietre; fac tot ce trebuie la o înmormântare. Se repetă, în altă formulă, scena copiilor pe care o cunoaștem din viața prințului în Elveția. E foarte semnificativă pentru cugetarea lui Dostoievski această repetiție și această insistență asupra copiilor. Alioșa le ține și o cuvântare, după ce piatra a fost pusă peste micul mormânt al nefericitului Iliușa. Ce credeți că le vorbește Alioșa cu această ocazie copiilor? Să nu vă așteptați la nici un fel de gândire profundă și surprinzătoare, nici la vreo interpretare uimitoare sau genială a morții, fiindcă ne găsim în fața morții. Tot ce le vorbește Alioșa acestor copii, el însuși fiind abia un adolescent, e o bună amintire pe care trebuie s'o păstreze despre tovarășul lor. Aceasta e toată filozofia acestor tinere vieți, pe care le-o recomandă Alioșa, în fața morții: o bună amintire pe care trebuie s'o păstreze despre prietenul lor, pentru că cel mai bun lucru ce se poate avea în viața aceasta e o bună amintire, ca prin ea continuu să ne putem noi înșine îmbuna în orice moment. Dați-mi voie să cred cu Dostoievski că e una din cele mai adânci înțelepciuni ce se pot recomanda în viață.

Nu e întâia oară când întâlnim această idee la Dostoievski. De altfel are nu numai o semnificație unică și imediată, ca în cazul lui Alioșa și al copiilor din jurul său, dar capătă un sens adânc infinit, un sens metafizic.

Vă aduceți aminte de **Visul unui om ridicol**, poemul acela filozofic care aruncă o lumină magistrală asupra întregii concepții de

viață a lui Dostoievski — acolo e vorba de amintirea prin vis a paradisului care a fost odinioară pe acest pământ și pe care păcatul omului l-a veștejit și l-a deteriorat. Dostoievski numește acest paradis **Arcadia**, după elinii vechi Arcadia fericită, și aceasta revine neconținut în gândirea lui Dostoievski. Această amintire a paradisului e prezentată și în filozofia starețului Zosima, atunci când vorbește de fratele său muribund, care prețuia atât de mult ciripitul păsărilor, tremurul fraged al frunzelor. Toate aceste lucruri, lumina care strălucește în ochii atât de frumoși și nevinovați ai copiilor, sunt sugestii sau rămășițe pe care această lume le mai are dintr'un mare lucru care a fost odată și care nu mai este; sunt ca niște fragmente rătăcite ale acestui rai terestru de odinioară, acum deteriorat, toate aceste lucruri frumoase și gingașe prin excelență ale acestei lumi: un ciripit de pasăre, un tremur de frunze sau ochii copiilor nevinovați sunt sugestii ale acestei lumi superioare pe care sufletul nostru o dorește neconținut. Sunt prilejuri ale unor profunde și negrăite amintiri, care zac în fundul sufletului nostru omenesc.

De ce sufletul omenesc e atât de neîmpăcat în lumea în care trăiește astăzi? Fiindcă în adâncul lui zace această amintire a unei fericiri care a fost odinioară și pe care acest suflet o dorește din nou.

Iată ce înțelege Dostoievski printr'o bună amintire pe care trebuie s'o păstrăm în sufletul nostru. Din felul în care e rostită de Alioșa, Dostoievski adâncește această infinită perspectivă metafizică, religioasă a vieții noastre pământești și o pune în legătură cu însăși moartea.

Și acest lucru are semnificație în cugetarea lui Dostoievski, fiindcă moartea pentru cugetarea lui religioasă e tocmai această putrefacție a bobului de grâu, din care va trebui să izbucnească, după procesul acestei putrefacții, planta cea nouă a omului transfigurat, a omului nemuritor.

Imaginea, cum vă aduceți foarte bine aminte, e a Apostolului Pavel care, luând versetul cu bobul de grâu din Sf. Evanghelie, dezvoltă mai departe această imagine magnifică a realității terestre, alături de realitatea supratereastră.

Ideea această de bună amintire, afirmată în fața morții, e recomandată unor copii și aceasta e iarăși semnificativ pentru cugetarea lui Dostoievski. Am văzut puțini dintre eroi care să se transfigureze în

decursul evoluției lor, în cărțile lui Dostoievski. Probabil că el credea puțin în puterea de transformare a eroilor săi maturi, dar fără îndoială că el credea cu toată tăria în posibilitatea de transformare a acestei lumi prin copii, prin generația tânără. Copiii aceștia sunt aproape îngeri care apar din mijlocul tainei ce ne înconjoară la lumina acestei existențe. Dacă noi putem să-i păstrăm necorupți de răutatea acestei lumi, dacă ei ar putea să crească prin urmare, cu toată bunătatea primordială pe care o aduc ei din misterul de dincolo de această viață, fără îndoială că o astfel de generație ar putea să reliefeze dintr'o dată ceea ce Dostoievski numește raiul pe pământ; ar putea, prin urmare, ca prin ei viața să se realizeze din nou pe aceleași temeuri ale iubirii instinctive, ale iubirii care circulă ca seva în plante, și pe care Dostoievski o concepe ca asistând și dominând cu lumina ei infinită și dumnezeiască paradisul de odinioară. Încă o dată, Dostoievski crede că raiul pe pământ se poate realiza; crede, prin urmare, că această mahnire, această nepotolire, nemulțumire a sufletului nostru cu situația în care se găsește, cu realitățile date în care trăim, înseamnă posibilitatea ca amintirea din adâncul sufletului nostru să se transforme într'adevăr în raiul pe pământ, să ajungem din nou la ceea ce au trăit primii oameni direct și ceea ce credem noi că a rămas numai o obscură, frumoasă și atât de dureroasă amintire a subconștientului nostru.

Dostoievski spune, la sfârșitul poemului său **Visul unui om ridicol**, că raiul pe pământ e o chestiune de ore și de zile; în momentul când oamenii ar înțelege și ar voi să se iubească între ei, prin urmare în momentul când în umanitatea întreagă ar izbucni acel element al bunătății primordiale, în care Dostoievski crede cu toată puterea lui și care e înnăbușită sub răutatea oamenilor, s'ar putea realiza raiul pe pământ.

Totul, zice el, e o chestiune de voință a omului, dar, încă o dată, această voință a omului trebuie să fie ajutată de Dumnezeu. Dostoievski e un cugetător eminent religios. Cu această credință apocaliptică în posibilitatea de transformare a omului, de realizare a raiului care a fost odată pe pământ, culminează gândirea sa religioasă.

Încheiere

Din prelegerile făcute până acum am putut să ne dăm seama de multiplicitatea problemelor pe care le ridică gândirea literară a lui Dostoievski. Dar așa cum a fost anul acesta cursul, adică un rezumat a ceea ce trebuia să zic, cred că v'ați dat seama de un lucru: ce arzător de actuală este gândirea lui Dostoievski. Nici un scriitor de talia lui nu e atât de actual în tot complexul gândirii lui. I s'a spus profetul revoluției ruse, în sensul că el a descris cu anticipație catastrofa rusă. Dacă Dostoievski e profetul catastrofei ruse, eu cred că nu e nici un motiv să ne îndoim că același Dostoievski, pentru aceleași motive care zac în forța genialității sale, poate fi profetul renașterii creștine în Rusia. Căci în aceasta stă genialitatea unui mare scriitor, a unui mare artist, a unui mare gânditor, să anticipeze pentru un timp evoluția spiritului, cel puțin din țara lui. Nu există geniu decât în măsura în care acest geniu este un *Raumbrecher*, un spărgător de drumuri noi, un deschizător de perspective noi înaintea spiritului uman, și Dostoievski fără doar și poate este unul din aceste mari genii, deschizător de largi perspective în fața umanității. În prima parte a prelegerilor pe care i le-am închinat s'a putut vedea că acest gânditor complet pune unul din cele mai veridice, mai adânci și mai reale diagnostice ce se puteau pune societății noastre moderne. În ce constă răul de care suferă această societate, Dostoievski a spus-o în magistralele lui analize pe care le cunoaștem din această primă parte a prelegerilor noastre. Și apoi, în a doua parte, gândirea lui constructivă dă și soluții prin care lumea s'ar putea mântui din răul

catastrofal de care suferă astăzi. Fiindcă ceea ce spune Dostoievski este valabil pentru Rusia și pentru întreaga societate omenească modernă. Nimeni n'a analizat mai adânc decât el această societate umană modernă în lumina concepției creștine, căci aceasta este nota specifică a geniului lui Dostoievski. Am spus că această analiză o face prin metoda lui antropologică, adică prin analiza sufletului omenesc înainte de toate. Ceea ce critică el este răul pe care el îl descoperă în compoziția sufletească a omului modern. Ceea ce vrea să construiască nou prin reforma societății moderne este binele, sunt firele de aur pe care le descoperă sub acest rău și pe temeiul cărora crede el să poată dezvolta viitoarea societate creștină, în care binele să triumfe. Această actualitate a gândirii lui Dostoievski poate fi privită din mai multe puncte de vedere, și din punct de vedere politic, și din punct de vedere social, și din punct de vedere filozofic, și din punct de vedere pedagogic, dacă vreți. Să luăm de pildă această actualitate a ei din punct de vedere filozofic.

În ce constă răul după Dostoievski? În deplasarea de valori de la realitatea vieții la umbra ei, deplasare pe care a efectuat-o inteligența discursivă sau rațiunea individualistă. În inteligența care funcționează pentru inteligență și care fabrică valori alături de realitate, Dostoievski vede prima mare eroare în care a căzut omul modern. În acel poem filozofic, **Visul unui om ridicol**, care sintetizează întreaga lui concepție despre lume, el spune lămurit că marea eroare în care a căzut omul modern este aceasta: de a pretui mai mult cunoașterea vieții decât viața însăși, cunoașterea legilor fericirii mai mult decât fericirea însăși.

E caracteristică această deplasare și pentru filozofie, și pentru știința modernă. Inteligența, rațiunea, judecând, funcționând prin ea, e în stare să justifice orice, și în această diabolică putere stau unele dintre relele vieții moderne. Gândiți-vă mai bine la acest lucru, și pentru ca el să nu vi se pară paradoxal, de pildă ce înseamnă avocatura? Avocatura este acel exercițiu al rațiunii prin care omul caută să justifice orice, indiferent dacă acest orice este răul sau binele, dar mai ales ea caută să justifice ceea ce este rău. Ei bine, răul acesta avocațial a devenit o funcție a rațiunii nu numai aplicată în domeniul juridic, dar aplicată în domeniul filozofic și în domeniul științific, căci aceasta interesează în primul rând. Dacă bunăoară pe temeiurile științifice s'a putut crea, cu

o logică destul de impresionantă, o morală științifică ce făcea apologia stâncii Tarpeice (e morală lui Ernst Haeckel), dacă s'a putut ajunge la această absurditate, este pentru că inteligența a funcționat dezlipită de taina eternă a vieții și suspendată în vânt, a funcționat ca inteligență pentru inteligență, numai pentru deliciile intelectuale pe care ea putea să și le procure prin propriile ei mijloace. Dacă filozofia modernă a ajuns să justifice pesimismul și pesimismul aplicat a cărui ultimă concluzie este sinuciderea, această eroare se datorește funcției detașate de viață a inteligenței.

Dacă pe baze științifice aceeași inteligență a ajuns să susțină așa-zisele adevăruri freudiste sau așa zisele adevăruri și mai mari ale doctorului Magnus Hirschfeld de la Berlin, arse spre marele regret al coreligionarilor săi din România, înțelegeți ce înseamnă erorile la care poate să ajungă o inteligență detașată de taina vieții și de scopurile eterne pe care viața le are.

În prima fază de forță critică a concepției lui Dostoievski, inteligența, prin urmare rațiunea luată în sine, dezlegată de viață, apare ca o blestemată fabrică de rele, ca mijloc prin care valorile conducătoare în viața modernă se falsifică neconținut, deplasându-se de la esențial și de la primar către secundar. Reamintesc ce-am spus într'una din aceste prelegeri: atitudinea pe care o ia Dostoievski față de ceea ce lui i se pare că reprezintă prin excelență funcția nefastă a rațiunii în cartezianism. Ivan Karamazov, întruparea acestui spirit euclidian al rațiunii discursive, repetă el însuși, fără să citeze numele autorului, faimosul dicton al lui Descartes: "cogito, ergo sum", la care concepția pozitivă a lui Dostoievski îi opune formula în care se sintetizează gândirea starețului Zosima: "Sunt să iubesc", formula în care se cuprinde însăși esența vieții, fiindcă această esență a vieții nu este *cogito*, ci este *sunt*; *cogito* e o valoare secundară, fiindcă întâi sunt și pe urmă gândesc, și afirmația aceasta: sunt și prin urmare destinul meu e să iubesc, e corectura genială pe care Dostoievski o face la croarea comisă de rațiunea discursivă. Dacă avem să căutăm o apropiere între felul de a gândi al lui Dostoievski și filozofia contemporană, gândul ne duce imediat la filozoful Henri Bergson. E o mare apropiere între spiritul bergsonian și spiritul dostoievskian, o apropiere absolut incidentală, fiindcă eu cred că nici Bergson nu l-a cunoscut pe Dostoievski atunci când și-a formulat primele elemente ale

filozofiei lui, și aici nu încap nici o discuție, Dostoievski nici n'a bănuț măcar existența lui Henri Bergson, a cărui filozofie nu apăruse încă pe vremea lui. Dar în procesul acesta de demascare a erorilor rațiunii discursive se găsesc amândoi braț la braț, în aceeași atitudine. Partea de critică a filozofiei bergsoniene nu e decât un denunț magistral al erorilor săvârșite de inteligența discursivă.

Deosebirea constă în faptul că acest proces se petrece la Bergson după *metoda filozofică*, iar la Dostoievski se petrece după *metoda creatoare* a marelui artist, care domină întotdeauna geniul său. În ce constă, după Bergson, eroarea aceasta a inteligenței discursive? Inteligența discursivă nu lucrează, zice Bergson, cu lucruri, ci cu idei despre lucruri, cu concepte despre lucruri. Ce e conceptul? E o umbră vagă a lucrului, o abstractizare a acestuia.

Aici se concepe falsificarea care dă naștere, pe urmă, întregului sistem filozofic clădit de inteligența discursivă. Aceasta nu poate clădi decât o observație generalizată; plecând de la conceptul lucrurilor și nu de la lucrurile înseși, formulează generalizări. Lucrurile sunt diverse în realitate. Inteligența discursivă însă nu poate lucra niciodată cu diversitatea lucrurilor. Aceasta o încurcă teribil; realitatea o încurcă prin urmare, pentru că realitatea e aceea care e așa de diversă și atunci e un fel de repulsie, dacă voiți, pe care o are în fața realității așa de variate. Pentru a putea lucra, inteligența discursivă caută notele comune ale lucrurilor, ceea ce e comun, prin urmare, în toate lucrurile sau, mai bine zis, ceea ce e comun în conceptele despre lucruri. Pe acest fond comun își clădește inteligența discursivă generalizările. Ce se întâmplă însă? Esența fiecărui lucru e nota lui comună cu toate celelalte lucruri sau e nota specifică, particulară a fiecărui lucru? După Bergson, esența fiecărui lucru e ceea ce e *particular* în lucruri, nu ceea ce e *general*. Și atunci inteligența discursivă, lucrând numai cu ceea ce e general, prezintă numai raporturile exterioare din lucruri, elaborând astfel o foarte palidă și depărtată imagine a realității adevărate. Cu cât inteligența e mai abstractă, cu atât elaborările ei sunt mai înalte și mai sintetice, cu atât concluzia la care ajunge imaginea filozofică pe care o creează ea despre lume e mai depărtată de realitatea vieții.

Fiindcă, încă o dată: această inteligență discursivă, folosind numai notele comune ale lucrurilor, lucrează, prin urmare, numai cu

aparențele lor, uitând acest fals mare pe care îl dă filozofia discursivă și făcând aceeași deplasare de la esențial, de la primar către secundar, pe care o demască Dostoievski. Ce soluție găsește Bergson pentru cunoașterea adevărată a realității? Soluția lui Bergson e, cum știți, cunoașterea intuitivă în locul celei discursive. Prin această cunoaștere intuitivă, pretinde Bergson, putem pătrunde direct în inima lucrurilor, în esența lor, în ceea ce e particular, original și dat o singură dată în fiecare lucru. Ce este această cunoaștere intuitivă în filozofia lui Bergson? Ce e intuiția bergsoniană? Intuiția, spune Bergson, e instinctul reflectat în conștiință; e puterea aceasta directă prin care, suspendând rațiunea discursivă, putem lua direct contact cu inima lucrurilor, și chiar atunci când nu putem să spunem ce e acest contact, îl trăim. Și aici, în partea constructivă a filozofiei bergsoniene, găsim o profundă asemănare cu Dostoievski. În cugetările starețului Zosima se află, între altele, această cugetare: iubiți fiecare lucru în parte, fiindcă prin această iubire veți pătrunde în taina care zace în toate lucrurile. Prin iubire, ca mijloc de cunoaștere aplicat fiecărui lucru, putem pătrunde în taina lor, fiind o forță foarte asemănătoare, dacă nu identică, cu ceea ce înțelege Bergson prin intuiție; același instinct, dacă vreți, ajuns la conștiința de sine, din teoria cunoașterii intuitive bergsoniene. Pătrunderea aceasta în esența lucrurilor pe cale intuitivă nu e, firește, o idee pe care să o fi descoperit Dostoievski și nici Bergson. E o idee veche. O cunoaștem în primul rând din vechea filozofie greacă și în special din filozofia lui Platon: e *teoria erosului platonice*. O găsim apoi dezvoltată în filozofia lui Dionisie Areopagitul, atât de apropiată de a lui Platon, un gânditor pe care vi-l recomandăm, cu toată insistența, pentru ca să puteți ajunge cu ajutorul lui la esența gândirii creștine mistice. După Dionisie Areopagitul, el însuși un neoplatonician, cum se zice de obicei, dar nu se știe precis dacă a fost contemporan cumva cu Plotin sau ulterior lui (unii cred că ar fi trăit în veacul al V-lea, al VI-lea; e o chestiune cu desăvârșire nedevelopată în istoria filozofiei și a religiei, dar, în orice caz, Dionisie Areopagitul nu e plotinian, ci platonician, întrucât sunt elemente din filozofia lui Platon suate, contopite în concepția creștină a gândirii lui), universul spiritual are doi poli: un pol în *zenitul spiritual* și celălalt în *nadirul spiritual*. Acești doi poli sunt două mari focare de iubire. Să zicem că în zenit e focarul de iubire divină, e Dumnezeu

însuși, iar jos, la marginea opusă a universului, în nadir, e focarul de iubire umană. Între aceste două focare de iubire există o neconținută atracție: cele două focare de iubire tind unul către altul; e prin urmare un elan de sus în jos, de la Dumnezeu către om, un elan al iubirii, al îmbrățișării, și un elan de jos în sus, al iubirii omenesti către Dumnezeu, în aceeași dorință de îmbrățișare. În aceste două puteri de atracție stă însăși esența lumii și a vieții, după filozofia lui Dionisie Areopagitul. Adevărul mistic pe care îl exprimă această filozofie de flacără și de lumină e, de fapt, același adevăr pe care îl rostise mai înainte și Sf. Apostol Pavel, vorbind despre cele trei mari virtuți creștine: credința, nădejdea și dragostea, care e mai mare decât toate. După Apostolul Pavel, dragostea e principiul universului nostru spiritual. Dacă analizăm — și dacă Dumnezeu ne ajută, vom analiza în cursul de anul viitor — gândirea diferiților mari mistici creștini, vom descoperi că această idee de dragoste atotcuprinzătoare și atotînțelegătoare este esența oricărei cugetări și oricărei vieți mistice. În analizele geniale pe care le face vieții mistice un gânditor, el însuși mistic, cum a fost Jean de la Croix, sau pe numele lui adevărat, Juan de la Cruz, fiindcă e spaniol, iubirea joacă acest suprem rol de înțelegere a omului pentru Dumnezeu și a lui Dumnezeu pentru om. Extazul mistic, care e suprema îmbrățișare a acestor două tendințe de dragoste, din creștetul cerului spre pământ, de la Dumnezeu spre om și de la om spre Dumnezeu, extaz care e ciocnirea de lumină a acestor două puteri ce se întâlnesc laolaltă, e caracterizat tocmai ca o îmbrățișare a iubirii, ca o nuntă *spirituală*, cum zic cei mai mulți dintre mistici. Știința mistică e numită știința prea fericitilor, știința sfinților, fiind cunoașterea lui Dumnezeu față către față, direct. Această cunoaștere presupusă din ordinea supranaturală a lucrurilor constă după moarte din raportul de dragoste ce se stabilește între Dumnezeu și fericirii care Îl pot vedea față către față. În ordinea supranaturală, forțele celelalte ale religiei încetează, credința încetează de a funcționa, fiindcă nu-și mai are rost, încetează de a mai funcționa și speranța. Ceea ce nu încetează niciodată să existe în ordinea supranaturală e dragostea. De aceea dragostea e mai mare decât toate. În ordinea supranaturală, dragostea supraviețuiește tuturor virtuților mari care reglează viața noastră pe acest pământ. Extazul mistic nu e

decât un moment, o scânteie fugitivă, o clipă din această supremă cunoaștere a lumii fericitelor.

Prin urmare, suprema formă de cunoaștere, după orice gânditor mistic și după orice mare mistic care a trăit în acest adevăr, este iubirea, nu inteligența, fiindcă inteligența mai ales se mortifică în ceea ce Juan de la Cruz numește *noaptea obscură*. Dincolo de această noapte obscură funcționează dimineata strălucitoare de cunoaștere față către față a lui Dumnezeu, numai prin iubire. Iată ce rol joacă *iubirea* în ordinea cunoașterii omenești. De aceea spuneam că această idee nu-i aparține lui Dostoievski. E însă o idee eminamente mistică și profund creștină; prin dragoste putem descoperi adevărata esență a lucrurilor și dragostea; prin urmare, e calea fără greș care ne poate duce la cunoașterea ei.

Pentru acest principiu de cunoaștere — și vă rog să nu înțelegeți cunoaștere în sensul inteligenței discursive, cunoaștere prin concept, ci cunoașterea prin care trăim în noi esența lucrurilor din afara noastră — estetica germană are un cuvânt care a fost foarte mult discutat și care se potrivește și aici foarte bine. Cum putem înțelege opera de artă? O putem înțelege, zice această estetică, prin “*Einfühlung*”, o transpunere a noastră în esența operei de astăzi, și prin “*Einfühlung*” luăm noi cunoștință de această esență. “*Einfühlung*” e o transformare a noastră înăuntrul operei de artă, pentru a o trăi. Ei bine, acest fel de pătrundere directă în esența lucrurilor e iubirea ca forță de cunoaștere, așa cum înțelege Dostoievski sau, în același timp, așa cum o înțelege Bergson. Să iau un exemplu care îmi vine acum în minte, pentru a face mai plastică această idee. Treci pe stradă și întâlnești un cerșetor. Dacă funcționează inteligența ta raportată la acest cerșetor, vei găsi că cerșetorul acesta e foarte incomod pe străzi; îi incomodează pe trecători, e inestetic și contrazice în totul legea lui Trancu-Iași, făcută împotriva cerșetorilor de pe străzi. E foarte rațional, nu? Și preocupat, treci mai departe la treburile tale; dar aceasta e cunoașterea inteligenței noastre discursive. Dar dacă, desfăcut puțin de preocupările tale, tu, care mergi pe stradă, te apleci un moment cu toată atenția sufletului asupra acestui cerșetor și dacă te transpui un moment în el, trăind toată neagra mizerie a acestui cerșetor, imediat, instantaneu se petrece ceva emotiv, o emoție în tine: bagi mâna în buzunar și-i dai banul după care a întins-o el pe a

lui. Cam aceasta e cunoașterea directă prin iubire, cunoaștere care e o trăire a noastră în ceilalți și o transpunere a noastră în însăși esența lucrurilor.

Dacă prin rațiunea discursivă ne putem face o imagine așa de palidă și de deviată despre lumea sensibilă, fiindcă această imagine e întemeiată numai pe raporturile exterioare pe care noi le stabilim între lucrurile lumii sensibile, în esența lumii suprasensibile nu putem ajunge niciodată pe calea inteligenței discursive, ci numai pe calea aceasta a pătrunderii lăuntrice prin marea și atotputernica putere a iubirii care, încă o dată, e singura forță, suprema forță de cunoaștere a realităților, fie această realitate din lumea sensibilă, fie din ordinea lumii suprasensibile.

Ideea aceasta, zic, e esența oricărei doctrine mistice, de acum și de întotdeauna. Prin această teorie a cunoașterii pe care o putem clădi din doctrina lui Dostoievski, el se clasează dintr'odată în ordinea marilor gânditori mistici. Ați văzut că, vrând-nevrând, pentru a căuta să-l caracterizez cât de sumar în fața dumneavoastră, a trebuit să mă întorc la Platon, la Dionisie Areopagitul, și dacă ar fi să-i căutăm filiația, trebuie să ne ducem numai la gânditori care stau pe această linie. Ați văzut că această atitudine a lui Dostoievski e opusă frontal cugetării discursive "cogito, ergo sum" a lui Descartes. Descartes e filozoful care în epocă a fost considerat de lumea apuseană și în special de catolicism un filozof eminamente catolic. De ce? Catolicismul reprezintă în special, ca putere de gândire, această atitudine de îmbrățișare a funcției inteligenței discursive. În cea mai mare parte, filozofia scolastică e opera acestei inteligențe discursive, iar filozoful eminamente catolic, doctorul suprem al Bisericii catolice în filozofie, e Toma de Aquino, a cărui gândire întreagă e întemeiată pe inteligența discursivă și care, atunci când e să se reazeme pe marii cugetători clasici, trebuie să recurgă întotdeauna nu la Platon, ci la Aristotel, fiindcă Aristotel însuși e din ordinea gânditorilor care străbat calea cunoașterii prin mijlocul rațiunii discursive. Și aici e o mare deosebire pe teren filozofic între Ortodoxie și între catolicism. Filozofia catolică a pus prețul principal întotdeauna pe inteligența discursivă; filozofia creștină ortodoxă a pus întotdeauna preț pe cealaltă inteligență, pe celălalt fel de cunoaștere, prin intuiția dragostei atotcuprinzătoare. E o mare deosebire care din

punct de vedere filozofic stă între noi, ortodocșii, și catolici. Încă o dată și din acest punct de vedere prin urmare, prin atitudinea lui față de problema cunoașterii, prin soluția pe care o dă el acestei probleme, cunoașterea prin iubire, Dostoievski e un gânditor eminent ortodox. El se așază în linia marilor gânditori mistici, începând de la Dionisie Areopagitul, trecând prin toți cugetătorii clasici ai patrologiei creștine ortodoxe, până la cei moderni, ajungând la genialul Simeon Noul Teolog, la care găsim aceeași idee, și până la gânditorii de astăzi, care la rândul lor s'au născut din școala lui Dostoievski, ca Nicolae Berdiaev, S. Pecerski, Nicolae Arseniev, Pavel Florenski, Karsavi și chiar Merejkovski și atâția alții ale căror nume circulă astăzi, toți formați în spiritul dostoievskian și care laolaltă creează școala religioasă dostoievskiană, născută din marele geniu de care ne-am ocupat.

Interpreți ai romanului **Frații Karamazov** au văzut în acest roman ceva mai mult decât personajele întrupate în el: au văzut simboluri. Cei trei frați Karamazov sunt trei simboluri ale celor trei Rusii. Dmitri Karamazov, un pasionat dezordonat în care domină pornirile primitive necultivate, e simbolul acelei Rusii primitive, în stare de natură, în care toate forțele vieții colcăie și se cheltuiesc în cea mai mare dezordine. E Rusia în care n'au intrat încă puterile coordonatoare ale culturii.

Al doilea frate, mai mic decât acesta, Ivan Karamazov, reprezintă Rusia intelectuală sau filozofică, a cărei gândire o cunoaștem astăzi, influențat până la aservirea totală de filozofia occidentală, de gândirea euclidiană, așa de catastrofală cum o concepe și cum o critică Dostoievski. Ivan e simbolul acestei Rusii raționaliste, care a ajuns la catastrofa socială și politică prezisă de Dostoievski cu 60-70 de ani mai înainte. Și acum tot ce se face în Rusia pentru a distruge un om e o neconținută raționalizare aplicată în domeniul practic, începând cu acele faimoase planuri cincinale; e această Rusie raționalistă, filozofică, roabă gândirii discursive, care a fost capabilă și care e capabilă să justifice orice, căci gândirea discursivă e capabilă să justifice orice, și imaginea despre lume pe care a creat-o Descartes, și o justifică destul de bine, cu același talent diabolic, și imaginea despre lume pe care a creat-o Karl Marx. Ivan Karamazov, filozoful prin excelență din opera lui Dostoievski și

din romanul ultim al lui, e prin urmare această Rusie care s'a prăbușit cu ajutorul inteligenței discursive.

Al treilea frate mai mic, Alioșa Karamazov, iluminat de flacăra credinței creștine și răspândind împrejurul lui această putere atotînțelegătoare și atotsolidarizatoare a iubirii creștine, e cea de a treia Rusie, pe care n'o vedem încă, dar pe care Dostoievski a visat-o, a dorit-o în tot timpul vieții lui, cu toată puterea geniului său. Nu e nici un motiv să ne îndoim că această a treia Rusie va veni. Precum Dostoievski a cunoscut așa de bine și a analizat așa de magistral Rusia primitivă simbolizată în pasionatul dezordonat, Dmitri Karamazov, precum a demascat și a anticipat dezastrul care venea, analizând Rusia filozofică simbolizată în Ivan Karamazov, tot așa, în puterea aceleiași logici, nu trebuie să ne îndoim că va veni, cu certitudine, un timp când se va realiza și această Rusie simbolizată prin figura de arhanghel a lui Alioșa Karamazov.

Dar nu numai această Rusie, pentru că Dostoievski nu concepe numai Rusia. Ca artist, cugetarea lui universală o exprimă în formele concrete ale elementelor pe care le avea în jurul lui, și în primul rând era în jurul lui *maica Rusia*. În aceasta vedem nu numai Rusia, ci și întreaga Europă pe care Dostoievski a visat-o regenerată prin forța iubirii creștine.

NICHIFOR CRAINIC – SCHIȚĂ DE PORTRET (la 25 de ani de la moarte)

Personalitate controversată, amestec de serafic și de teluric, teolog și om politic, poet și publicist, Nichifor Crainic este un caz pe cât de complex, pe atât de reprezentativ pentru o întreagă categorie de cărturari români ieșiți din orizontul satului tradițional. Ei rămân fundamental „țărani“, „oameni ai pământului“, respectuoși față de tradiție, temeinici în gândire și în faptă, nu lipsiți de mândria de a fi depășit pe cont propriu anonimatul istoric al speței, oarecum „neșlefuiți“ comportamental, de o vitalitate uneori exacerbată, surprinzători atât în patimi cât și în virtuți. În această bună primitivitate se întâmplă să zacă mari resurse creatoare, apte de a se desăvârși prin instrucție și de a trece în opere culturale de o firească originalitate, în care tradiția se primește fără extravagantă, în chip realist și organic. Un Ion Creangă, un Nichifor Crainic, un Marin Preda au încarnat în măsura cea mai înaltă acest „model“ intelectual și creator în cultura românească.

Nichifor Crainic a fost, fără îndoială, un ins paradoxal și pe seama lui se colportează destule povești picante¹, mai mult sau mai puțin adevărate – în speță, eflorescențe ale bărfei balcanice, de care la noi nu scapă decât sfinții. Or, hotărât lucru, Nichifor Crainic n-a fost tocmai un sfânt...

Omul avea conștiința nedesăvârșirilor sale (câți o mai au astăzi?) și, la terminarea studiilor teologice, a refuzat să se preotească. A devenit, însă, unul dintre marii profesori de teologie ortodoxă ai vremii, iar un Dumitru Stăniloae era îndreptățit să scrie despre el (*Gândirea*, an XIX, nr. 4, apr. 1940): „Nichifor Crainic este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt și ocolit al specialiștilor, prezentând-o, într-o formă impunătoare, atențiunii generale a lumii intelectuale [...]

¹ A se vedea, de pildă, pamfletul arghezian „Ortodoxie cu țuică“, insinuările lui Marin Preda din *Viața ca o pradă* sau des colportata poveste a apostaziei conjuncturale din închisoare (după unii, Crainic, pentru „un blid de terci“, ar fi acceptat să spună: „Nu există Dumnezeu“; după alții, el ar fi spus de fapt: „Nu, există Dumnezeu“, gardianul neputând sesiza nuanța virgulei).

Nichifor Crainic înnoiește prin reactualizarea tradiției într-o teologie care se mulțumea cu câteva coji din această tradiție, primite pe calea și de multe ori prin interpretarea ocolită a teologiilor apusene², săvârșind „o adevărată restaurare a teologiei românești în duhul ortodox“.

Scriitor prolific și foarte stăpân pe mijloacele sale³, profesor universitar la Chișinău (1926-1931) și București (1932-1944), director al revistei *Gândirea* (1926-1944) și al ziarului *Calendarul* (1932-1933), ministru în guvernele Gigurtu și Antonescu (1940 și 1941), laureat al Premiului Național de Poezie (1930), Doctor Honoris Causa al Universității din Viena (1940) și membru titular al Academiei Române (1941), primenitor al învățământului teologic românesc și mentor al „ortodoxismului“ cultural, Nichifor Crainic a fost, dincolo de avatarurile receptării sale publice, una dintre personalitățile cele mai împlinite ale epocii interbelice, animat de o vie conștiință misionară, pe linia deschisă de Heliade, Kogălniceanu și Bălcescu, continuată de un Hasdeu, de un Eminescu sau de un Iorga și ajungând, mai aproape de noi, până la un Eliade, Noica sau Țuțea.

Numele pe care și l-a impus încă din anii primului război mondial și sub care îl cunoaște posteritatea, acela de Nichifor Crainic, este de fapt un splendid pseudonim, nu doar prin rezonanța sa tradițional-românească și ortodox-răsăriteană, ci mai cu seamă prin semnificațiile pe care le poartă neostentativ (gr. *nike-phoros*, „purător-de-victorie“ și *crainic*, „vestitor“, derivat probabil din *crai*, vocabulă de noblețe arhaică, dar și de încărcătură religioasă, evocându-i pe „regii magi“ – „*craii* de la Răsărit“): „cel ce aduce vestea izbânzii“.

Adevăratul său nume era Ion Dobre; se născuse la Bulbucata (Vlașca), pe malurile Neajlovului, la 22 decembrie 1889, într-o familie

² „Nichifor Crainic este un scriitor la care pasiunea nu respinge claritatea și ordinea ideilor, grupate în succesiunea strânsă a argumentării, în luminoase și temeinice structuri. Oricine străbate unul din eseurile lui Crainic, trăiește, la sfârșitul lui, impresia unui lucru bine articulat în toate încheieturile, limpede determinat în spațiu, un adevărat organism autonom, din care este greu să clintești vreunul din elementele alcătuitoare [...] În importanta mișcare a eseului contemporan, Nichifor Crainic aduce simțul construcțiilor solide, un patos extras din contemplarea marilor simboluri ale culturii, căldura expunerii ideologice. Multe din eseurile scrise în ultimele două decenii s-au orientat după modelul lui“, scria Tudor Vianu în *Arta prozatorilor români*.

destul de umilă. După copilăria petrecută pe *Sesurile natale* (așa își va intitula primul volum de versuri, apărut în 1916), va pleca la București, ca elev bursier al Seminarului Central; de pe acum, mai exact din 1907, își începe activitatea publicistică, în periodice ortodoxe și sămănătoriste (mai târziu, căutând să definească sensul „gândirismului”, scria: „*Sămănătorul* a avut viziunea magnifică a pământului românesc, dar n-a văzut cerul spiritualității sale [...] Peste pământul românesc, pe care din *Sămănătorul* am învățat să-l iubim, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii Ortodoxe”). Între 1912 și 1916 urmează cursurile Facultății de Teologie din București. În anii războiului de întregire (1916-1918) va fi redactor permanent la *Neamul românesc* al lui N. Iorga, pe atunci mare cruciat al românismului integral („România a Românilor, numai a Românilor și a tuturor Românilor”). Marele istoric cu aură de apostol pare să fi fost principalul far al tinereții lui Crainic și omul pe care acesta l-a respectat cel mai mult de-a lungul vieții lui, chiar și atunci când era evident că pozițiile lor spirituale și ideologice ajunseseră tot mai divergente (cam de prin 1930). După război, își va desăvârși studiile la Viena, unde va avea, ca și Eminescu odinioară, o rodnică întâlnire cu cultura și literatura germană (erau anii de glorie ai expresionismului), fără a sacrifica nimic din orientarea sa ortodoxă (o altă confirmare a observației lui Blaga cum că influența germană, spre deosebire de cea franceză, „catalizează” fără a confisca).

Încă din 1921 își începe colaborarea la *Gândirea*, pe atunci în faza ei clujeană, cu Cezar Petrescu la conducere. Desfășoară o vreme, în paralel cu gazetăria, activitate de consilier cultural și editor, iar în 1926 va fi numit secretar general la Ministerul Cultelor și Artelor (sub ministeriatul lui Vasile Goldiș). A ținut o vreme pagina religioasă duminicală a ziarului *Cuvântul* (căruia mai târziu îi va da faimă Nae Ionescu) și a fost colaborator apropiat al lui Pamfil Șeicaru (de care se va îndepărta nu după multă vreme) la un alt faimos ziar de dreapta: *Curentul*. Din 1926, când Cezar Petrescu abandonează *Gândirea*, conducerea ei este preluată de Crainic, care-i va imprima destul de repede direcția ortodoxistă (ceea ce nu va împiedica gruparea în jurul revistei a unei elite literare și culturale, altminteri greu reductibile la același numitor: Ion Barbu, Vasile Băncilă, Lucian Blaga, Dan Botta, Al. Busuioceanu, Mateiu I. Caragiale, Oscar Walter Cisek, Aron

Cotruș, Radu Gyr, N. I. Herescu, Gib. Mihăescu, Ovidiu Papadima, Victor Papilian, Ioan Petrovici. Ion Pillat, Adrian Maniu, V. I. Popa, Dragoș Protopopescu, Ion Marin Sadoveanu, Dumitru Stăniloae, Paul Sterian, Francisc Șirato, Al. O. Teodoreanu, Ionel Teodoreanu, Sandu Tudor, Tudor Vianu, Pan M. Vizirescu, Vasile Voiculescu, G. M. Zamfirescu și mulți alții, dintre care unii, ce-i drept, numai temporar, ca Tudor Arghezi, George Călinescu, Șerban Cioculescu, Petre Pandrea, Mircea Eliade, Emil Cioran etc.). Tot în 1926 își începe cariera universitară (unele dintre cursurile sale celebre – printre care și cel editat pentru prima oară în volumul de față – cunoscând în epocă doar o circulație restrânsă, în formă litografiată).

Anul 1930 deschide deceniul cel mai bogat al scrisului său. În acești ani apar (sau sunt elaborate), printre altele, *Tara de peste veac* (versuri – 1931), *Cursul de teologie mistică* (1935-1936), *Puncte cardinale în haos* (1936), *Ortodoxie și etnocrație* (1937), *Nostalgia paradisului* (1940). La capătul acestui deceniu de efervescență creatoare și misionară, devine membru titular al Academiei Române, pe locul rămas vacant prin dispariția prematură a lui Octavian Goga, pe care-l va elogia în discursul de recepție (mai 1941; îi răspunde Lucian Blaga, vechi prieten și colaborator, de care se va despărți totuși în anii următori, mai mult din motive contextuale decât strict personale).

După 1940-41, apele se vor tulbura; amestecat în politica vremii, în divergență cu mai toată lumea (dar mai ales cu umbra lui Nae Ionescu și cu legionarii, de care cândva fusese destul de apropiat), duce o viață agitată, scrie mult mai puțin, vânează onoruri cu un orgoliu cam exacerbat, care transpare mai târziu din memoriile sale, și sfârșește prin a fi hăituit de comuniști, de care se ascunde prin mai multe sate transilvănene, vreme de trei ani (1944-1947). Ajuns pe mâinile acestora, intră în perioada cea mai cumplită a vieții sale, la polul gloriei pe care o cunoscuse din plin; sunt ani lungi de suferință, de umilințe și compromisuri. El, care-l judecase aspru odinioară pe „bătrânul Miron Costin“, socotind că omul nu este „sub vreme“, ci că, dimpotrivă, „voința omului bărbat este capabilă să frângă grumazul monstrului“, a trebuit să experimenteze pe propria-i piele (și conștiință) limitele umanului...

Este deținut vreme de 15 ani (la Văcărești și la Aiud), fără sentință judecătorească, eliberându-se în 1962 – abia o umbră a cărtu-

rarului și luptătorului de altădată. Acceptă compromisul de a deveni redactor la *Glasul patriei*, de unde se va pensiona în 1968 (an în care tânărul Nicolae Manolescu îl introduce curajos, cu 5 poezii și o notă bio-bibliografică, în volumul întâi din *Poezia română modernă*). Își definitivează *Memoriile* și alte manuscrise, visează să se reimpună măcar ca poet (așa s-a născut antologia conjuncturală pe care un Nedic Lemnaru a înțeles să o publice ca atare în 1990!), dar a murit marginalizat, la 20 august 1972, încondeiat de comuniști ca unul dintre cei mai „reacționari” gânditori din România „burghezo-moșierească”. Pentru el va fi fost poate marea eliberare, „dezmarginirea” a cărei grandioasă viziune lirică o avusese cândva: „Și de pe vârf de munte mă voi sui pe-un nor; / Zi grea, cutremurată va fi – o zi de-adio – / Când inima-mi de tine fâșii voi dezlipi-o, / Amară frumusețe, pământ rătăcitor”... Pe urma sa rămânea, în așteptarea unor vremuri mai bune, dincolo de contradicțiile omului și de calomniile epocii, o operă teologică, literară și publicistică de un considerabil interes.

Prăbușirea regimului comunist (petrecută chiar în ziua când se împlineau o sută de ani de la nașterea lui Crainic!) a creat contextul revenirii sale treptate în circuitul public românesc. În 1990, la Editura Roza Vânturilor, a apărut ediția de poezii (în două volume) „îngrijită” de Nedic Lemnaru, incluzând și versurile „create mental” în temnița Aiudului, care fac din autorul lor, alături de Radu Gyr (1905-1975), cel mai de seamă poet al închisorilor comuniste din România. În 1991 i s-a publicat și prima parte a *Memoriilor* (*Zile albe, zile negre*), la Casa Editorială „Gândirea”, de către același N. Lemnaru. Această primă parte dă seama de răstimpul dintre 1889 și 1945, fiind redactată, într-o primă formă, pe vremea pribegiilor postbelice. Prin arta evocării, Crainic se înscrie printre cei mai străluciți autori de proză memorialistică din literatura română a secolului XX (L. Blaga, M. Eliade, N. Steinhardt, M. Preda etc.). În anii din urmă i s-au mai editat ori reeditat alte câteva cărți: *Cursul de teologie mistică* (1993, sub titlul editorial *Sfințenia – împlinirea umanului*), *Nostalgia paradisului* (1994)³, *Puncte cardinale în haos* (1996) – aceasta din urmă, din

³ Este pe cale de realizare o ediție franceză a acestei cărți fundamentale de estetică teologică și de filosofie creștină a culturii, în traducerea d-lui Cristian Bădiliță.

păcate, o grosolană contrafacere editorială (Magda și Petru Ursache, Ed. Timpul, Iași), văduvită fără nici o rațiune de cinci eseuri de bază din ediția princeps („Titanii ateismului“, „Rasă și religieune“ etc.), nemaivorbind de structurarea arbitrară a materiei, complet străină de spiritul și intențiile autorului! (În general, edițiile apărute până acum au fost slabe și rău mediatizate, deserving imaginea postumă a lui Crainic, și așa destul de controversată). Se lasă așteptate în continuare, dintre lucrările mai importante, cursul de mistică germană, *Ortodoxie și etnocrație* și volumul al doilea al *Memoriilor* (cu tragica experiență a închisorii).

Cursul intitulat *Dostoievski și creștinismul rus*, prezentat în deschiderea acestui volum de Î. P. S. Bartolomeu Anania, reprezintă cea mai importantă contribuție românească la studiul personalității și operei dostoievskiene, pe fondul general al spiritualității ruse, dintr-o consecventă perspectivă ortodoxă, putând sta alături de cărțile dedicate lui Dostoievski de un N. Berdiaev sau de un P. Evdokimov.

E regretabil că personalitatea lui Crainic, în care lumina covârșește totuși umbrele de care n-a fost lipsită, întârzie de a fi tratată așa cum s-ar cuveni într-un peisaj cultural cu pretenții de normalitate. Acum, la 25 de ani de la moartea sa, ar fi poate vremea să se iasă din cele două fundături simetrice ale abordării sale actuale: cea pios-ditirambică (din unele restrânse cercuri ortodoxizante) și cea impios-anecdotică (slujind unor tendințe de frondă antitraditională). Avem multe de învățat de la alții, dar nimic nu ne îndreptățește să refuzăm de a învăța câte ceva și din propria noastră zestre culturală, pe care de multe ori n-am făcut nici un efort onest de a o înțelege, mulțumindu-ne să perpetuăm „verdictele“ ideologice ale unei jumătăți de veac de înstrăinare de noi înșine. Rămânem datori trecutului, chiar dacă n-am avea de învățat din el, vorba lui Noica, decât *dezvățul*...

Răzvan CODRESCU

P.S. După închiderea ediției de față, spre sfârșitul anului 1997, au mai apărut: Nichifor Crainic, *Țara de peste veac. Poezii antume (1916-1944)*, ed. îngr. de Ioana Cracă, Ed. Eminescu (col. „Poeti români contemporani“) și Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, ed. îngr. de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros (col. „Ethnos“), ambele de o excelentă calitate editorială.

Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i>	5
<i>Argument</i> (†Bartolomeu Anania)	7
Prelegere inaugurală	11
Note biografice	33
Sensul operei lui Dostoievski	43
Opera lui Dostoievski	55
Occidentalismul	61
Slavofili	71
Câteva din operele lui Dostoievski	85
I. Tragedia individualismului	97
Individualismul raționalist și iubirea	99
Raskolnikov, victima crimei sale	111
Sinucigașul Kirilov	119
Stavroghin, fața diavolului	129
Revoluția – crima colectivă	141
Dostoievski și catolicismul	151
Un pamflet de geniu: Legenda Marelui Inchizitor	161
Problema răului	173
Vinovăția universală	183
II. Concepția afirmativă despre viață	193
Personaje pozitive	195
Starețul Zosima	203
Doctrina starețului Zosima	215
Șatov	229
Prințul Mișkin și ideea iubirii universale	241
Alioșa Karamazov, întruparea idealului creștin I	253
Alioșa Karamazov II	265
Încheiere	275
<i>Nichifor Crainic – Schiță de portret</i> (Răzvan Codrescu)	285



**TEHNOREDACTARE
COMPUTERIZATĂ
ARHIDIECEZANA CLUJ**

Redactor Șef: DIAC. ȘTEFAN ILOAIE
Redactor: MARIA-ELENA GANCIU
TEHNOREDACTOR: CĂLIN FLOREA
Operator: GEORGETA GIOSU



*„Nichifor Crainic este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt și ocolit al specialiștilor, prezentând-o, într-o formă impunătoare, aten-
țiunii generale a lumii intelectuale [...] Nichifor*

Crainic înnoiește prin reactualizarea tradiției într-o teologie care se mulțumea cu câteva coji din această tradiție, primite pe calea și de multe ori prin interpretarea ocolită a teologiilor apusene”, săvârșind „o adevărată restaurare a teologiei românești în dubul ortodox“.

Dumitru STĂNILOAE



ARHIDIECEZANA CLUJ



EDITURA ANASTASIA